

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI URBINO CARLO BO

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

CORSO DI DOTTORATO IN SCIENZE UMANE

CURRICULUM FILOSOFIA

Ciclo XXIX

IL MAESTRO NEGLETTO

LA FORMAZIONE ACCADEMICA DEL GIOVANE

THEODOR WIESENGRUND-ADORNO

Settore Scientifico Disciplinare: M-FIL/06

Relatore

Chiar.mo Prof. Mauro Bozzetti

Dottoranda

Dott.ssa Elena Corsi

Anno accademico 2015/2016

INDICE

PREMESSA	p. 3
INTRODUZIONE – ADORNO E FRANCOFORTE NELL'ETÀ DELLA CATASTROFE	p. 7
<i>Francoforte da Vaterstadt a metropoli p.7 – Un ateneo fondato col contributo di un industriale p.11 – La filosofia a Francoforte p.14 – La caduta delle fondazioni p.16 – La cultura weimariana p.19 – Brandelli di dopoguerra p.22 – Un Wunderkind nato al tramonto di un'epoca p.25 – Il grande rifiuto p.28 – La preistoria della teoria critica p.32.</i>	
CAPITOLO PRIMO – LA PSICOLOGIA DEL PROFESSOR HANS CORNELIUS	p. 39
<i>1.1. Un figlio dell'arte approdato alla psicologia scientifica p.39 – 1.2. La ricezione mancata di Hans Cornelius e il suo carattere ambivalente p.49 – 1.3. Le fasi del pensiero corneliano p.61 – 1.4. Le fonti del pensiero corneliano p.67 – 1.4.1. Carl Stumpf p.71 – 1.4.2. William James p.74 – 1.4.3. Christian von Ehrenfels p.75 – 1.4.4. Ernst Mach e Richard Avenarius p.78 – 1.4.5. Franz Brentano p.82 – 1.5. Gli scritti programmatici p.85 – 1.6. I principali nuclei tematici della filosofia di Hans Cornelius p.98 – 1.6.1. Il concetto di filosofia p.100 – 1.6.2. Il dato immediato p.105 – 1.6.3. L'unità della coscienza p.111 – 1.6.4. I fattori della connessione p.118 – 1.6.5. Le qualità figurali p.129.</i>	
CAPITOLO SECONDO – ADORNO ALLIEVO DI CORNELIUS	p. 147
<i>2.1. Un maestro per la fase trascendentale p.147 – 2.2. Il giovane Adorno lettore di Husserl p.162 – 2.3. Tema e articolazione della Dissertationsschrift p.174 – 2.4. Il carattere antinomico della teoria oggettuale husserliana p.177 – 2.5. La trascendenza del noema p.187 – 2.6. La giurisdizione della ragione p.197 – 2.7. Adorno lettore di Kant e Freud p.204 – 2.8. Il problema della cosa in sé come perno delle riflessioni adorniane p.213 – 2.9. Tema e articolazione della prima Habilitationsschrift p.221 – 2.10. Le filosofie dell'inconscio p.227 – 2.11. Contro l'ipostatizzazione dei Grenzbegriffe p.230 – 2.12. L'interdizione kantiana della psicologia p.235 – 2.13. Psicologia trascendentale e inconscio p.242 – 2.14. La psicanalisi trascendentale p.247 – 2.15. Le considerazioni finali e il loro passaggio alla critica dell'ideologia p.257.</i>	
CAPITOLO TERZO – GEIST GEGEN DEN ZEITGEIST	p. 267
<i>3.1. Gli allievi negletti p.267 – 3.2. Il kantismo antropologizzato p.282 – 3.3. La rottura epistemologica gestaltista p.293 – 3.4. L'antropologia gestaltista p.303.</i>	
CAPITOLO QUARTO – ADORNO PROFESSORE A FRANCOFORTE	p. 314
<i>4.1. L'eredità della formazione accademica p.314 – 4.2. Il salvataggio dell'oggettività p.322 – 4.3. La riflessione soggettiva p.327 – 4.4. Teoria o critica della conoscenza? p.332 – 4.5. Una svolta scientificamente fondata p.342 – 4.6. Ispirazioni gestaltiste p.348 – 4.7. Il dato strutturato p.360 – 4.8. La forma delle cose p.368 – 4.9. Squarci nella tela p.374 – 4.10. Pregiudizi rudimentali p.383 – 4.11. Più musica, maestro! p.396 – 4.12. Ispirazioni adorniane p.413.</i>	
CONCLUSIONE – PROFILO POLITICO DI HANS CORNELIUS	p. 425
<i>Kulturpessimismus p.425 – Logica sociale p.437 – Cornelius al tramonto p.448 – Totalità e totalitarismo p.462 – Il maestro ritrovato p.471.</i>	
BIBLIOGRAFIA	p. 479

La presente ricerca nasce dalla constatazione di una mancanza. Nell'odierno panorama degli studi dedicati alla cosiddetta Scuola di Francoforte, i primi scritti redatti dal giovane Theodor W. Adorno durante gli anni della formazione all'Università della città sul Meno – segnatamente la dissertazione e la prima tesi di abilitazione, entrambe redatte sotto la guida del professor Hans Cornelius – non hanno mai destato il minimo interesse. Davanti alla pur legittima domanda su quale siano stati il percorso di studi adorniano, il suo confronto con la filosofia accademica degli anni Venti e, soprattutto, il lascito di tale percorso e di tale confronto nel più maturo pensiero del francofortese gli studiosi possono soltanto rivolgersi a contributi appena sporadici, per lo più declinati in singoli capitoli nelle principali ricostruzioni biografiche o in vaghe digressioni all'interno di opere dedicate a temi ben differenti. Altrimenti detto, non esiste alcun lavoro di respiro monografico che sia rivolto a questo periodo della formazione francofortese di Adorno e che la analizzi prestando attenzione al contesto storico e storico-filosofico, nonché ai suoi possibili legami con sviluppi teorici successivi e ben più originali.

Volendo sintetizzare le ragioni di una simile mancanza, queste sono forse legittimamente individuabili, in primo luogo, nella stessa persona del suo “maestro”. Hans Cornelius godette infatti appena di una modesta notorietà nel proprio tempo, dovuta sostanzialmente – quasi per riflesso – a quella delle personalità eminenti della pensiero tedesco tra XIX e XX secolo con cui ebbe occasione di confrontarsi. Soprattutto, però, Cornelius non aderì mai a una qualche forma di tradizione o di scuola, né riuscì a fondarne una propria. Questa grande indipendenza nel panorama culturale comportò tuttavia una sorta di oblio generazionale, che condannò il suo pensiero a essere completamente “superato” – e, dunque, dimenticato – non appena schemi e problemi di un'intera epoca lasciarono il passo alle nuove sensibilità emergenti dalle catastrofi del Novecento, ovvero proprio a quegli stessi “allievi” formati sotto il suo magistero ma che non vollero, o non poterono, farsi eredi del suo lascito. Infine, sussiste anche una condizione interna agli stessi studi adorniani che ha determinato il disinteresse verso il periodo di formazione del filosofo francofortese: si trattò infatti di una fase svoltasi soprattutto sotto la stella del kantismo, certamente neo- o antropologizzato, ma comunque largamente estraneo al carattere spiccatamente dialettico in cui il pensiero adorniano andò a dispiegarsi negli anni successivi. Nonostante sussistano diversi studi, anche di un certo interesse, rivolti a sottolineare gli elementi kantiani nella filosofia di Adorno, questi sforzi paiono sempre condannati a una insanabile minorità – o, volendo esprimere un giudizio più severo, a cacciare farfalle sotto

l'arco di Tito.

Tuttavia, l'attuale disinteresse verso gli anni della formazione adorniana e, quindi, verso l'influenza – anche negativa – di Hans Cornelius, non è del tutto giustificato. Già prendendo in esame la figura di Adorno quale professore all'Università di Francoforte nel secondo dopoguerra, emerge con forza l'impronta del criticismo kantiano – soprattutto della prima *Critica* – sulla definizione di una coppia di concetti (la non-identità e il non-identico) la cui importanza è difficilmente trascurabile negli sviluppi del pensiero adorniano. Non è quindi un caso se il confronto con l'Adorno professore ha condotto anche alcuni dei maggiori esegeti del filosofo francofortese a rivedere alcuni giudizi sprezzanti sugli anni della formazione espressi un tempo, rivalutando l'importanza – almeno dal punto di vista storico-filosofico – che la tradizione kantiana e, implicitamente, la lezione corneliana hanno rivestito nell'evoluzione della “teoria critica”. Il presente studio intende quindi proseguire sul solco di questa rivalutazione, cercando di affrontare direttamente il punto nevralgico e imprescindibile attraverso cui è necessario passare per formulare un giudizio ponderato e sostenibile, ovvero la natura stessa dell'insegnamento di Hans Cornelius, gli echi che esso ebbe nei primi lavori di Adorno e, infine, l'eredità che costui lasciò nella filosofia più matura del pensatore francofortese. Tutto questo deve essere inoltre considerato sia in positivo che in negativo. La ricostruzione del confronto con Cornelius si potrebbe ridurre – qui tanto per Adorno quanto per Horkheimer – con la storia del suo superamento e, in particolare, della teoria gnoseologica che egli rappresentava. Nel rintracciare le fila di questo rapporto e nel tentativo di cogliere da esse le ragioni dell'allontanamento adorniano, possiamo quindi indicare gli scopi del presente lavoro.

Ciò detto, è opportuno spendere alcune parole anche sulla strutturazione della tesi, rispondendo questa sia a una pratica suddivisione tematica della narrazione sia a una considerazione che potremmo dire metodologica. Nel *Capitolo I* abbiamo inteso presentare un profilo biografico e intellettuale di Cornelius. Egli non fu soltanto l'unico ordinario di filosofia dell'Università di Francoforte per circa diciannove anni, ma ebbe il dubbio merito di rifiutare i lavori di abilitazione di tre dei futuri membri dell'Istituto per la Ricerca Sociale. Articolando il capitolo in una parte biografica e in una terminologica abbiamo tentato di ricostruire l'evoluzione del pensiero corneliano dalla psicologia alla fenomenologia trascendentale e di rivedere l'inserimento di Cornelius nel movimento empiriocritico, adottando preferibilmente la formula di “kantismo antropologizzato”. Un elemento su cui vale la pena attirare l'attenzione sono i contatti fra Cornelius e i futuri fondatori della Scuola di Berlino e, in generale, l'influenza di Carl Stumpf sul suo pensiero.

Senza perdere di vista il pensiero corneliano, il *Capitolo II* si è poi rivolto alla “preistoria”

della filosofia adorniana, prendendo in esame gli scritti redatti sotto la guida dell'ordinario: la dissertazione del 1924, intitolata *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, e lo scritto di abilitazione del 1928, respinto da Cornelius, dedicato a *Der Begriff des Unbewußten in der Transzendentalen Seelenlehre*. I fini preposti da ambedue queste parti non sono affatto solamente esegetici ma, al contrario, essi rappresentano l'imprescindibile base di confronto sulla quale è possibile rilevare eventuali tracce degli insegnamenti del “maestro” nel pensiero dell’“allievo”, soprattutto nella sua ricezione della gnoseologia, e pertanto queste pagine servono da costante punto di riferimento per l'intero prosieguo del lavoro.

Intendendo poi contestualizzare in un quadro più generale tanto la figura di Cornelius quanto i lavori “corneliani” di Adorno, il *Capitolo III* si è soffermato sui termini della “disputa” ottocentesca sul materialismo. Qui è stato possibile definire alcuni temi rilevanti, come l'ambivalente e difficile rapporto fra psicologia empirica e neokantismo, così come le questioni inerenti alla cosiddetta “crisi dei fondamenti” e della fisica newtoniana. Un elemento decisivo – avente quasi un valore simbolico – è determinato in queste pagine dal contrasto tra le opposte tendenze a “tornare a Kant o alle sue spalle”. Perno del capitolo è l'interpretazione del “passaggio alla dialettica” in quanto esito della “rivoluzione gestaltista”: superando le difficoltà inerenti a un approccio solo mentale o solo fisico ai fenomeni, la *Gestalttheorie* “dimostrerà empiricamente” (Adorno) il “fallimento del meccanicismo” (Horkheimer), servendo quindi da spunto – o da reagente – per la nascita di una teoria critica in senso dialettico.

La logica continuazione di questo discorso si è dispiegata infine nel *Capitolo IV* dove la nostra attenzione si è andata ad appuntare sui corsi tenuti da Adorno nel secondo dopoguerra. Pur prendendone in esame una ristretta selezione, è stato possibile individuare determinate linee di continuità con gli anni della formazione, “spezzate” solamente dal drammatico intermezzo bellico. Considerando poi due opere parallele ai suddetti corsi (*Sulla metacritica della gnoseologia* e *Tre studi su Hegel*) è emerso il ruolo della *Gestalttheorie* quale terreno di confronto sul quale Adorno ha operato la scelta in favore di una visione critica anziché olistica sull'intero. Secondarie eppur imprescindibili sono state infine due incursioni tanto nella musicologia adorniana quanto nel concetto di costellazione per come lo sviluppò il pensatore francofortese sulla scorta dei propri anni di formazione adorniana.

Nel quadro di una ricostruzione strutturata nella maniera suddetta, sia l'*Introduzione* sia la *Conclusione* svolgono una funzione differente dalla semplice presentazione del tema e del riepilogo dei giudizi. Con un moto del pensiero che – se ci è permesso – vorremmo indicare dal generale al particolare e viceversa, abbiamo creduto opportuno premettere alla nostra tratta-

zione una puntuale ricostruzione del contesto storico e storico-culturale in cui le diverse figure o correnti di pensiero sulle quali ci siamo soffermati nel prosieguo possano trovare un'opportuna collocazione. Conseguentemente, nelle pagine conclusive, abbiamo ritenuto necessaria una riconduzione della teoria alla prassi, ovvero uno sguardo alle conseguenze immediate – intellettuali, ma anche politiche – a cui giunse la tradizione accademica da cui Adorno andava allontanandosi. Tale scelta, inoltre, non si giustifica soltanto con l'intenzione di offrire un opportuno quadro di riferimento a discorsi oltremodo teorici o specialistici, bensì risponde al carattere più intimo della stessa filosofia di Cornelius – oggetto imprescindibile della nostra ricerca, poiché termine di confronto per il giovane Adorno – che, in ultima analisi, volle essere una filosofia sociale. Di questa sarebbe difficile comprendere tanto la natura quanto gli esiti se si prescindesse da una simile riconduzione allo specifico momento storico in cui si dispiegò e, dunque ai problemi – non soltanto filosofici – con cui ebbe occasione di confrontarsi, in quello scorcio che dall'età della catastrofe condusse fino all'implacabile ascesa del nazionalsocialismo e al *Götterdämmerung* del Terzo Reich.

Naturalmente una ricerca simile non sarebbe stata possibile a un singolo studioso senza l'aiuto di molti altri. In primo luogo preme dunque ricordare i contributi economici dell'Università di Urbino e del Deutscher Akademischer Austauschdienst, grazie ai quali abbiamo potuto consultare, oltre al Theodor W. Adorno Archiv di Berlino, il lascito di Hans Cornelius conservato presso la Bayerische Staatsbibliothek di Monaco. Ambedue le missioni si sono rivelate preziose – o, per meglio dire, decisive – e hanno certamente influenzato la struttura finale del lavoro. Una doverosa espressione della massima gratitudine dobbiamo poi dimostrarla al *Doktorvater*, il professor Mauro Bozzetti, che fin dall'inizio ha seguito attentamente gli sviluppi della ricerca dimostrando una rara capacità di ascolto, e al professor Giovanni Bonacina, coordinatore del corso di dottorato, che ha contribuito pazientemente a risolvere i problemi emersi durante il lavoro intervenendo ogni volta in maniera risolutiva.

Per i preziosi consigli uno speciale ringraziamento spetta poi a Wolfgang Schivelbusch, ai professori Ulrich Müller, Riccardo Federighi, Italo Testa e Riccardo Martinelli, così come, per la calorosa accoglienza, a Michael Schwarz e Ursula Schwarz dell'Adorno-Benjamin Archiv, e alla dottoressa Anita Lanfranconi, per le stimolanti idee suggerite. Infine, la più sentita riconoscenza al dottor Nicola Bassoni, la cui serietà storiografica si è rivelata indispensabile per rimettere in piedi quanto camminava sulla testa.

Berlino, 31 ottobre 2016

«I contemporanei, i quali hanno permesso che le cose qui descritte accadessero, pospongano il diritto di ridere al dovere di piangere.»

Karl Kraus, *Gli ultimi giorni dell'umanità*

Francoforte da Vaterstadt a metropoli

Seguendo un costume una volta cruento ma sempre popolare, nel 1471 venne organizzato a Francoforte un torneo di cavaliere. Secondo quanto previsto, lo spettacolo avrebbe dovuto avere luogo nell'ampia spianata del piazzale centrale, direttamente ai piedi dei sontuosi palazzi municipali, dai cui balconi sarebbe stato certo facile ammirare coloro che dovevano giungere per sfidarsi a colpi di picca. Allo scopo di assicurare una partecipazione quanto più numerosa possibile, il conte palatino si era ovviamente premurato di spargere efficacemente la notizia. Già da alcuni giorni, infatti, i tribuni avevano diffuso a perdifiato il bando della gara, annunciando dettagliatamente ogni singolo aspetto del regolamento, incluso, naturalmente, l'entità della ricompensa. Nelle locande vennero alloggiate schiere di aristocratici provenienti dai paesi limitrofi, mentre il giorno fatidico un folto crocchio di astanti si andava radunando, fin dalle prime ore del mattino, sulle tribune allestite. Tutto si svolse secondo copione, con duelli ingaggiati da guerrieri sempre più abili, con l'ultimo che spinse a terra il penultimo suscitando i sospiri delle damigelle. Fin quando uno sconosciuto, con l'armatura rossa dalla ruggine, l'elmetto ammaccato, e in sella a un ronzino pelle e ossa, non apparve improvvisamente pretendendo a sua volta di gareggiare. Per ragioni d'onore fu naturalmente accontentato. Ma egli sconfisse non solo il vincitore bensì, uno dopo l'altro, tutti gli sfidanti che gli si pararono davanti. A quel punto il conte si chiese sgomento chi fosse lo straccione a cui si vedeva costretto a consegnare l'alloro e il denaro. Lo sconosciuto disse di chiamarsi Peter Marpurg zum Paradies. I francofortesi non poterono fare a meno di soprannominarlo “lo straccione in paradiso”¹.

Uno studio incentrato sulla formazione universitaria del giovane Adorno non può sottrarsi al compito di fornire una sintetica panoramica sul contesto in cui essa va collocandosi. Tuttavia, prima di cominciare a tratteggiare alcuni singoli aspetti storici fondamentali, focalizzan-

¹ Parafrasiamo qui liberamente una famosa storia popolare francofortese, raccolta in K. Enslin, *Frankfurter Sagenbuch. Sagen und sagenhafte Geschichten aus Frankfurt am Main*, Brönnner, Frankfurt am Main 1861, p. 71.

docì anzitutto sulla sua città natale, è sembrato opportuno introdurre il discorso con questa breve narrazione, che, attingendo dal vasto repertorio della tradizione orale francofortese, ne caratterizza in modo vivido una componente essenziale del suo mito fondativo. Essa si alimenta dell'immaginario, seppur *ante litteram*, di una “società aperta”, secondo la quale non dovrebbero essere tanto le tradizionali distinzioni cetuali, quanto il merito e l'operosità dei suoi abitanti, a determinare la distribuzione dei rapporti di potere all'interno della popolazione. In questo senso, la parabola di *Lump zum Paradies* esprimeva efficacemente, senza troppi giri di parole, quanto il senso identitario francofortese si fosse basato sull'esaltazione della tradizione comunale sviluppatasi attorno all'anno Mille in molte città europee. Basti pensare a come l'idea di autonomia abbia influenzato anche la toponomastica: secondo una consolidata tradizione orale, infatti, il “guado dei Franchi” sarebbe sorto come un piccolo borgo, protetto e indipendente, fondato attorno all'VIII secolo da Carlomagno, dopo che egli era riuscito, miracolosamente, a ripiegare oltre il Meno dopo una non troppo fortunata campagna militare contro i Sassoni.

Questa città, con le sue tradizionali autonomie locali, ha rappresentato il baricentro della biografia di Adorno. Sebbene ciò emergesse chiaramente solo in seguito al rimpatrio del secondo dopoguerra, retrospettivamente la maggior parte della vita del filosofo trascorse in riva al Meno. Abbastanza esplicito fu, in proposito, Andreas Razumosky, quando ebbe occasione di tracciare un profilo del pensatore nelle colonne della *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, in occasione del suo sessantacinquesimo compleanno:

Adorno è un francofortese. I suoi genitori sono nati entrambi a Francoforte. Qui è cresciuto e andato a scuola: nell'allora *Kaiser Wilhelm Gymnasium* ottenne la maturità, già nel 1921, saltando la penultima classe; all'Università di Francoforte fu promosso dottore in Filosofia, nel 1924, prima ancora di essere maggiorenne². Nel 1931 persino la patente – cosa che sorprende anche i suoi amici – ha preso in una scuola guida di Francoforte³.

Trattare dunque della vita di Adorno, implica parlare anche della storia di Francoforte, una delle città più importanti e ricche della Germania, che godette «da sempre di uno *status* speciale»⁴. Per prima cosa Francoforte era il nodo nevralgico dei traffici commerciali del Sacro Romano Impero. Ma anche il suo ruolo politico non fu trascurabile: dal 1562 al 1792, a fronte della sua posizione strategica e neutrale tra gli Stati tedeschi, divenne sede dell'incoronazione imperiale. Sebbene la maggior parte della popolazione fosse evangelica, il maggior comune

2 Il 17 febbraio 1875 il raggiungimento della maturità era passato da venticinque a ventuno anni.

3 W. Schütte (Hrsg.), *Adorno in Frankfurt. Ein Kaleidoskop mit Texten und Bildern*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, p. 8.

4 G.R. Koch, *Theodor W. Adorno. Philosoph, Musiker, Pessimistischer Aufklärer*, Goethe-Universität, Frankfurt am Main 2013, p. 18.

dell'Assia era poi decisamente multiconfessionale: la centralità dei commerci aveva favorito l'insediamento di minoranze religiose altrove perseguitate. Nonostante non si possa affatto parlare di un'oasi di tolleranza – non mancarono infatti i *pogrom*, mentre il ghetto venne chiuso solamente alla fine del XVIII secolo – erano molti gli ebrei che scelsero di trasferirsi a Francoforte. A dispetto dei limiti alla convivenza interreligiosa, la comunità ebraica acquistò comunque una discreta importanza, contribuendo in modo considerevole al benessere economico della città. Neanche i violenti saccheggi del 1614 (i cosiddetti disordini del *Fettmilch*) riuscirono a sradicarla: l'imperatore intervenne per decreto contro le persecuzioni, consentendo il rientro degli esuli sopravvissuti. A Francoforte, riassume in una formula Gerhard Koch, «il “capitale” rimpiazza il trono e l'altare»⁵. L'ordine e la tranquillità alla base di un buon funzionamento dei commerci erano prioritari rispetto ai conflitti politici o religiosi. La borghesia francofortese era in tal senso una “potenza”, basti pensare che all'inaugurazione del teatro dell'opera, nel 1880, Guglielmo I, ossia il vertice dello Stato unitario, giunto apposta da Berlino per i festeggiamenti, ebbe a commentare: «Una cosa del genere se la possono permettere solo i francofortesi»⁶. La borghesia francofortese giocò in effetti un ruolo da protagonista durante l'intero periodo in cui la città godette dello statuto di *Freie Reichsstadt*. Pur nella generale arretratezza dei diritti civili, la forte impronta mercantile formò e difese una mentalità aperta e tollerante, tendenzialmente cosmopolitica⁷. La borghesia liberale finanziava la cosa pubblica: dalle opere urbanistiche e sociali, fino alla vita culturale, i beni della collettività dipendevano dal capitale del ceto mercantile. Le trasformazioni del tessuto urbano avvenivano grazie al mecenatismo delle famiglie abbienti, mosso sia da spirito filantropico sia dalla rete di riconoscimento.

Successivamente, con l'annessione allo Stato prussiano, i rapporti fra pubblico e privato mutarono sensibilmente, e la borghesia francofortese dovette allora fare i conti con nuovi poteri centrali. Soprattutto in ambito culturale, tradizionalmente una prerogativa dell'iniziativa privata, gli organi amministrativi cominciarono a esercitare una funzione centralizzata. Si trattò, ad ogni modo, di un processo di lungo periodo: per ancora sei decenni «il mecenatismo borghese ebbe nella città un ruolo come sempre importante e talvolta persino costitutivo»⁸. In questa fondamentale trasformazione della vita cittadina possiamo infatti individuare tre fasi principali. Una prima, delimitabile fino al termine del XIX secolo, in cui rimasero ancora visi-

5 *Ibid.*, p. 20.

6 *Ibid.*, pp. 20-21.

7 Andreas Hansert ha parlato di «tradizionalismo all'interno e apertura verso l'esterno». A. Hansert, *Bürgerkultur und Kulturpolitik in Frankfurt am Main. Eine historisch-soziologische Rekonstruktion*, Kramer, Frankfurt am Main 2003, p. 107.

8 *Ibid.*, p. 110.

bili e operanti le tradizioni maturate durante l'indipendenza. Una seconda, scandita dalla rottura della Prima Guerra Mondiale, dove si assistette invece a una “simbiosi” straordinariamente proficua fra un mecenatismo rinvigorito dalla rivoluzione industriale e le nuove forme di sostegno comunale. Un'ultima fase, circoscrivibile al periodo weimariano, nella quale invece i rapporti di forza andarono decisamente sbilanciandosi in favore dello Stato centrale, e l'apparato burocratico comparve per la prima volta quale depositario esclusivo del governo francofortese⁹.

L'accentramento dei poteri nelle mani della municipalità dipese in larga misura dall'inflazione del 1923, quando il denaro pubblico intervenne massicciamente per impedire il tracollo delle diverse fondazioni che animavano la vita francofortese. In questo quadro gli organi municipali subirono un inevitabile processo di accrescimento e di differenziazione delle proprie funzioni. Nacquero nuovi uffici pubblici, culminanti nell'istituzione di un Assessorato per la scienza, l'arte e la cultura popolare¹⁰. Questo sviluppo del sistema amministrativo favorì tanto la democratizzazione quanto la spersonalizzazione nella partecipazione all'attività politica. Le decisioni del nuovo organo di gestione delle iniziative culturali risposero a criteri di razionalità puramente formale, «senza riguardo alla persona», ovvero prescindendo da considerazioni economico-sociali. Al tempo stesso, le mansioni strettamente legate al “dovere d'ufficio” [*Amtspflicht*] dei funzionari pubblici sostituirono il classico “dovere d'onore” [*Ehrenpflicht*] con cui la borghesia francofortese interveniva da sempre nella strutturazione della collettività¹¹.

In altre parole, con la perdita dell'indipendenza e l'unificazione, Francoforte cessò di essere un microcosmo mercantile e borghese per avviarsi al ruolo di metropoli: «[D]a una formazione relativamente piccola con appena 76.000 abitanti nel 1867 si espanse fino a diventare una moderna città con oltre 550.000 abitanti nel 1933»¹². Tuttavia, se agli inizi del Novecento il passato e il presente francofortese poterono convivere mediante un sistema di compartecipazione fra privato e pubblico – paradigmatico fu il caso della cosiddetta “era” di Franz Adickes –, negli anni Venti il ruolo della borghesia si ridimensionò notevolmente, fino a rendersi quasi insignificante. Ludwig Landmann fu «il primo a praticare una forma moderna di politica culturale cittadina. Con lui la sfera della cultura in quanto tale, indipendentemente da progetti singoli concreti, divenne un elemento centrale e programmatico nell'attività di governo della città»¹³. Osservando le varie fasi di sviluppo politico, se non storico, della città, possiamo infi-

9 *Ibid.*, p. 111.

10 *Ibid.*, p. 137.

11 *Ibid.*, p. 140.

12 *Ibid.*, p. 107.

13 *Ibid.*, p. 142.

ne comprendere le parole di Adorno, quando ebbe a scrivere, quasi trent'anni più tardi: «Chi dice cultura dice anche amministrazione, volente o nolente»¹⁴. Appena diciottenne egli dovette registrare i mutamenti avvenuti nella città natale sotto il governo di Ludwig Landmann – esito ultimo di un processo di oltre mezzo secolo. Il tradizionale mecenatismo francofortese aveva ormai ceduto definitivamente il passo a una nuova forma di produzione e di organizzazione della cultura. Era il tempo di una società diversa.

Un ateneo fondato col contributo di un industriale

Fra gli esponenti più illustri della moderna borghesia liberale francofortese è soprattutto da citare l'industriale Wilhelm Merton. Egli incarnava perfettamente i valori dei notabili cittadini, per i quali lo stesso senso di appartenenza alla realtà sociale si manifestava in una sinonimia tra la municipalità e la collettività. Merton divenne l'autentico propulsore dell'Università in cui si trovò a studiare il giovane Adorno. Rivendicando a suo modo il diritto all'autonomia del singolo, il rispettato magnate dell'industria si prendeva addirittura la libertà di mancare all'inaugurazione dell'*Akademie für Sozial- und Handelwissenschaften*, ossia la Scuola di alti studi, da lui creata e finanziata, dalla quale scaturì la vera e propria istituzione universitaria di Francoforte. Quel giorno si era «ritirato nella sua villa di campagna a Tremezzo»¹⁵, mentre la moglie assistette alla cerimonia e ritirò le onorificenze. Poco importa allora se circa un decennio dopo, il 26 ottobre 1914, il discorso inaugurale con cui l'assessore aprì ufficialmente l'ateneo francofortese ne attribuì la paternità solo al sindaco Franz Adickes, dimenticando di fare il suo nome: Merton fu una figura schiva per carattere e per convinzioni, che non amava la politica e che rifuggiva le apparizioni pubbliche. Alle assemblee comunali aveva infatti sempre preferito le associazioni liberali dei cittadini, dove poteva scegliersi più facilmente, aggirando le discussioni e i compromessi della politica rappresentativa, chi coinvolgere nella realizzazione dei suoi progetti. Come dirigente e uomo d'affari Merton mirava «a “fare” le cose da solo»¹⁶, come si addiceva a uno degli esponenti più rappresentativi della borghesia liberale francofortese. Egli, che inizialmente si chiamava William Moses, «aveva scorto la luce del mondo nel mezzo della rivoluzione il 14 maggio 1848»¹⁷, ed era l'ottavo figlio di Raphael Lyon Moses, un ebreo londinese trasferitosi a Francoforte nel 1834 – dove nel 1855 ottenne il

14 T.W. Adorno, “Cultura e amministrazione”, *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, p. 115.

15 R. Roth, *Wilhelm Merton. Ein Weltbürger gründet eine Universität*, Societäts-Verlag, Frankfurt am Main 2010, p. 138.

16 *Ivi*.

17 *Ibid.*, p. 23.

diritto di cittadinanza, cambiando il cognome in quello del borgo di provenienza, secondo una pratica comune per abbandonare la subalterna condizione di “cittadino israelita” – e di Sara Cohen – discendente da una famiglia ebraica di Hannover .

A Francoforte, Merton divenne un magnate dell'industria, co-fondatore della *Metallgesellschaft*, distinguendosi come filantropo soprattutto tramite la creazione dell'*Institut für Gemeinwohl*. Fin dalla seconda metà dell'Ottocento, nei cosiddetti anni della fondazione [*Gründerjahre*], la borghesia ebraica aveva coniugato il mecenatismo alla volontà di abbattere le barriere di una secolare discriminazione, mirando nelle istituzioni. Nel caso di Merton, tuttavia, le ambizioni erano ancora maggiori. Egli intendeva promuovere l'avvio di politiche sociali che fossero in grado di far fronte al depauperamento delle masse operaie metropolitane. A tal fine si rendeva necessario, ai suoi occhi, sviluppare le scienze sociali, e formare una classe dirigente qualificata su temi di economia politica: «[C]he i nostri imprenditori imparino a pensare socialmente e i nostri politici sociali economicamente» erano le parole di Merton «[è] una delle questioni centrali per la stabilizzazione della società civile nell'epoca del capitalismo all'apice del suo sviluppo e del rivolgimento della politica mondiale»¹⁸. Sebbene l'etichetta di “politico sociale” non gli si addicesse – come ha puntualizzato Ralf Roth – Merton «cooperava molto strettamente con il filone dei cosiddetti “socialisti della cattedra” [...] reclutandone molti esponenti nei suoi istituti o collaborando attivamente con le loro associazioni». Egli non disdegnava neanche «la collaborazione con il movimento operaio, sia con i sindacati sia con la socialdemocrazia locale, senza tuttavia fare mai proprie le loro rivendicazioni. Con l'ampliamento della partecipazione agli organi di autogoverno e alle istanze di arbitrato credeva di distogliere i lavoratori dal pensiero della lotta di classe»¹⁹.

L'industriale non era ad ogni modo l'unico “artefice” [*Schöpfer*] del progetto di creazione di un'Università francofortese. Diffondendo le proprie idee, divenne piuttosto il referente privilegiato di un altro personaggio chiave nella storia cittadina: Franz Adickes, il quale da tempo aspirava a coronare il proprio mandato di sindaco attuando il piano, accarezzato fin dall'epoca dell'indipendenza, di adornare il centro finanziario e creditizio con gli allori del massimo istituto del sapere, contrastando anche il rischio di provincializzazione a cui l'annessione imperiale aveva esposto la città. Per Adickes il “sostrato culturale” cittadino andava “arricchito” con la trasformazione di Francoforte nel «principale polo scientifico del sud-ovest». Sebbene fosse politicamente vicino al partito nazional-liberale e sostanzialmente conservatore, Adickes divenne così tutt'altro che un freno alla modernizzazione francofortese.

¹⁸ *Ibid.*, p. 131.

¹⁹ *Ibid.*, p. 125.

Durante il suo periodo di governo egli si fece interprete di una forma amministrativa che non fosse in contrasto ma, anzi, sapesse sfruttare il mecenatismo locale. «La simbiosi fra attività comunale e mecenatica, e soprattutto il mutuo ed enorme accrescimento delle forze che fu reso possibile grazie ad essa, è l'autentico contrassegno del mandato di Adickes. Ciò ridefinì il ruolo del comune come la cultura civile»²⁰. D'altronde, i singoli individui non erano sufficienti per sostenere gli oneri connessi alle opere di pubblico interesse di una realtà metropolitana. Nel XX secolo non esistevano “artefici” isolati: «L'Università non sarebbe potuta sorgere, come gli istituti passati, soltanto grazie allo sforzo dei cittadini, e tanto meno con il loro tipico atteggiamento di distanza nei confronti della pubblica autorità»²¹.

L'Accademia per le scienze sociali e commerciali di Francoforte, antesignana dell'Università, sorgeva così dall'Istituto per il bene comune che Merton, verso la fine del diciannovesimo secolo, decise di trasformare in una Scuola di alti studi, finalizzata a sviluppare competenze per gestire processi produttivi ormai avanzati. Adickes, aspirando a costruire un ateneo francofortese, ma rifiutando di circoscriverlo agli scopi proposti dalla Camera di commercio, scorre nelle vedute dell'industriale la possibilità di avviare concretamente il progetto. I due s'incontrarono nell'abitazione del dottor Henry Oswald – futuro co-fondatore – e stabilirono la creazione della cellula da cui più tardi nacque la prestigiosa istituzione. Persino il nome scelto rimarcava che l'accademia non serviva «solo alla formazione di mercanti», ma doveva «poggiare su basi più ampie»²². Il 6 giugno 1901 si pose la prima pietra dell'Università. Nonostante fosse inizialmente difficile reclutare personale insegnante disposto ad accogliere la chiamata in un istituto dal futuro ancora incerto, Merton riuscì a creare un corpo docente, istituendo un comitato scientifico e mettendo a disposizione i locali delle proprie fondazioni – fra cui l'*Institut für Gemeinwohl* e la *Centrale für private Fürsorge*.

Tuttavia, nonostante il loro fine tendesse a convergere, le rispettive visioni non arrivarono mai a coincidere, tanto che su quest'ultimo punto le tensioni non poterono mancare, rischiando addirittura, fra il 1901 e il 1914, di rompere l'alleanza fra i «compagni di viaggio». A dispetto della fusione fra l'accademia e i suoi istituti Merton non era soddisfatto, lamentando la mancanza delle scienze sociali fra le materie di studio. Egli minacciò perfino di abbandonare il progetto, ed edificò una società parallela per formare docenti da inviare in un secondo momento all'accademia²³. Contro ogni aspettativa, i passi indietro dell'industriale non fecero però che incrementare l'operosità del sindaco, favorendo il processo di concretizzazione del pro-

20 A. Hansert, *Bürgerkultur und Kulturpolitik in Frankfurt am Main*, cit., p. 119.

21 *Ivi*.

22 Fu scartato quello di *Akademie für Staatswissenschaften und Wirtschaftslehre* proposto dal magistrato civile. R. Roth, *Wilhelm Merton*, cit., pp. 130-134.

23 Si trattava della *Gesellschaft für wirtschaftliche Ausbildung*. *Ibid.*, pp. 141-142.

getto: «*C'est plus fort que moi* [...] ma i miei pensieri restano attaccati alla fondazione di una Facoltà di Filosofia. [...] Il mondo universitario soffre una crescente statalizzazione. Se però fossero i denari delle fondazioni a formare il capitale della nuova Università tutto sarebbe diverso, e sarà possibile procurare influenza alla struttura dell'insegnamento e cose così anche ad altri elementi e altri gruppi. L'enorme ricchezza qui disponibile potrebbe effettivamente beneficiare al massimo rendendo Francoforte il polo scientifico del sud-ovest». Il braccio di ferro si risolse nella trasformazione dell'accademia in ateneo²⁴.

La filosofia a Francoforte

Quella che si andò costituendo come la prima fondazione universitaria tedesca [*Stiftungs-universität*] aprì i battenti con ben cinque facoltà, cinquanta docenti e seicentodiciotto matricole, fra cui – caso unico – un centinaio di donne. I finanziamenti privati le garantirono un discreto margine di autonomia, consentendo numerose innovazioni. Registrato con la sobria denominazione di *Universität Frankfurt am Main*²⁵, il nuovo ateneo era frutto di una borghesia che attendeva, parafrasando Weber²⁶, la rendita del denaro investito per il commercio e per l'industria. Con la volontà di promuovere l'alta cultura e l'introduzione delle scienze sociali erano esauditi i rispettivi desideri dei principali artefici dell'Università: Adickes e Merton, i quali tuttavia, con l'andare degli anni, attraversarono nuove fasi della vita. Entrambi in prima linea fino all'approvazione ministeriale, si ritirarono e giocarono un ruolo marginale durante la pianificazione edilizia. Ma il contributo dei francofortesi crebbe proprio al traguardo del progetto: quando a Berlino si ebbe a rilevare un buco nei bilanci del piano d'apertura, i capitali d'istituti creati *ad hoc* per sostenerla inondarono letteralmente l'Università²⁷.

A uno sguardo retrospettivo la fondazione universitaria coronava anche il mecenatismo connesso al processo di emancipazione della borghesia ebraica francofortese: «Il progetto dell'Università fu la colonna portante della loro auto-stilizzazione culturale»²⁸. Come in passato la logica del capitale aveva agito come livellatore delle divergenze confessionali, consentendo a molti ebrei di partecipare al commercio francofortese, avere adesso il conseguimento del potere economico suggeriva il guadagno di un maggiore riconoscimento sociale. Aspirazione

24 *Ibid.*, pp. 143-144.

25 L. Heilbrunn, *Die Gründung der Universität Frankfurt am Main*, Baer, Francoforte sul Meno 1915, p. 189.

26 Queste le esatte parole di Weber: «[C]iò significa un mecenatismo che abbia pazienza di attendere affinché la scienza, esercitata per amore di se stessa, possa infine, prima o poi, “servire alla vita”». A. Hansert, *Bürgerkultur und Kulturpolitik in Frankfurt am Main*, cit., p. 157.

27 R. Roth, *Wilhelm Merton*, cit., pp. 150-151.

28 A. Sakurai, *Science and Society in Frankfurt am Main*, Pickering & Chatto, Londra 2013, p. 148.

ultima era muovere un primo passo nelle istituzioni pubbliche, i cui funzionari erano reclutati nel corpo accademico. «Anche Merton va inserito in questa schiera. [...] [E]gli si era occupato per tutta la vita della condizione degli ebrei nella Germania imperiale, sforzandosi attivamente di abbattere gli ostacoli che da entrambi i lati si contrapponevano a una piena integrazione»²⁹. Ciò varrebbe a spiegare come mai fossero soprattutto le fondazioni appartenenti a famiglie di origine ebraica a investire somme tanto ingenti nel progetto. Si trattava di agevolare il reclutamento di professori altrimenti banditi dal mondo accademico, spesso a dispetto della conversione al protestantesimo. Non a caso la facoltà di teologia non trovava spazio nel nuovo ateneo, rimpiazzata dal primo *Institut für Semitische Philologie*³⁰.

Non per questo la «roccaforte dello spirito» [*Hochburg des Geistes*] rompe col passato guelfino. La simbiosi fra amministrazione comunale e borghesia liberale, personificata nei «compagni di viaggio», era un frutto dell'equilibrio fra forze centripete e forze centrifughe della modernità. Adickes, un conservatore incline a modernizzare una municipalità dove egli era il primo sindaco «forestiero». Merton, un industriale ebreo integrato nel tessuto della «libera città dell'impero» [*Freie Reichsstadt*]. «Vogliamo lottare con le armi dello spirito affinché il pensiero tedesco non sprofondi nel mondo, mostrandoci degni dei nostri fratelli al fronte»³¹: nella misura in cui il sentimento patriottico si riferiva alla *Vaterstadt*, servendo da «contromodello della società tedesca»³², neanche gli ebrei francofortesi erano immuni dalla retorica nazionalista. D'altronde essi fondarono un ateneo per rivendicare l'appartenenza a una tradizione: quella che dal 1848 vide la borghesia francofortese, nonostante il fallimento della rivoluzione, farsi protagonista di una stagione di crescita economica e di riformismo politico che parve doversi prolungarsi indefinitamente. Nel Novecento, mentre quest'illusione tramontava, la realizzazione di un'università edificata su una struttura di fondazioni private divenne il monumento e al contempo il canto del cigno dell'ideologia liberale borghese³³.

Tradizione e innovazione convivevano nella struttura universitaria e nella suddivisione delle facoltà. Tramite un sistema di reclutamento basato su lettere di raccomandazione da allegare con le proposte di candidatura, con un organo d'amministrazione indipendente sul piano organizzativo come finanziario e con un gran consiglio composto da delegati del comune e delle fondazioni, l'università beneficiava di un ampio margine di autonomia, unico nel panorama nazionale³⁴. Sul piano didattico la distinzione fra *Geisteswissenschaften* e scienze natu-

29 A. Hansert, *Bürgerkultur und Kulturpolitik in Frankfurt am Main*, cit., p. 157.

30 A. Sakurai, *Science and Society in Frankfurt am Main*, cit., p. 149.

31 L. Heillbrunn, *Die Gründung der Universität Frankfurt am Main*, cit., p. 228.

32 R. Roth, *Stadt und Bürgertum in Frankfurt am Main. Ein besonderer Weg von der ständischen zur modernen Bürgergesellschaft 1760-1914*, Oldenbourg, München 1996, p. 262.

33 *Ibid.*, p. 261, 263.

34 A. Hansert, *Bürgerkultur und Kulturpolitik in Frankfurt am Main*, cit., p. 158.

rali, che rifletteva gli opposti interessi delle fondazioni, valse a prevenire un predominio delle ragioni economiche su quelle formative. Quest'ultime erano tuttavia mutate rispetto ai tempi “eroici” della tradizione umanistica tedesca. Dopo il «crollo dei sistemi idealistici»³⁵ il protagonista del pensiero filosofico “classico” era allora Immanuel Kant: vicino alle scienze e, soprattutto, non compromesso con l'idealismo assoluto, il filosofo di Königsberg divenne il filo conduttore dell'insegnamento fin dalla metà del diciannovesimo secolo³⁶.

L'interesse per la filosofia di Kant prese forma sotto il comune denominatore di “neokantismo” o “neocriticismo”. Anche Francoforte produsse la propria particolare versione di questa corrente di pensiero: una psicologia sperimentale, concettualmente raffinata, quanto rigorosamente empirica, con punte di anglofilia polemicamente rivolte contro le autorità centrali. A questa variante di neokantianesimo spettava il compito di servire da ombrello metateorico sotto cui riunire le varie scienze, naturali come sociali, impartite nell'ateneo. Le circostanze in cui si sviluppò l'Università favorirono le prime. «Ci aspettiamo un effetto salutare dall'unificazione della scienza economica privata e commerciale con l'economia politica e le scienze sociali in una facoltà»³⁷. Queste righe inviate da Merton al consiglio amministrativo durante la guerra lasciarono intendere come il proposito fosse rimasto a lungo lettera morta. L'insegnamento delle scienze sociali a Francoforte era in effetti innovativo quanto pionieristico. Ancora nel dopoguerra la materia giocava un ruolo secondario, senza essere valida come indirizzo di studio³⁸. Come conseguenza diretta dell'indirizzo impresso all'Università, all'unica cattedra di filosofia venne chiamato Hans Cornelius di Monaco di Baviera.

La caduta delle fondazioni

Ad ogni modo Francoforte fondò la propria prestigiosa Università, fra l'altro il primo ateneo tedesco del Novecento, mentre l'Europa scivolava inesorabilmente verso la guerra: «Il momento non poteva essere peggiore»³⁹. L'imperatore Guglielmo II sottoscrisse gli ordini di mobilitazione contro la Russia e lo statuto universitario lo stesso giorno, il primo agosto

35 Secondo l'espressione «un po' teatrale» di Karl Löwith, riportata in H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, p. 15.

36 *Ivi*.

37 A. Hansert, *Bürgerkultur und Kulturpolitik in Frankfurt am Main*, cit., p. 150.

38 Sospettando che la causa del mancato riconoscimento fosse dovuta a un malcelato “astio antisemita” nei confronti di Franz Oppenheimer e Gottfried Salomon, negli anni Venti Adorno ripiegò con “riluttanza” sulla «psicologia del professor Schumann». S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, Carocci, Firenze 2003, p. 104.

39 R. Roth, *Wilhelm Merton*, cit., p. 13.

1914, nominando il rettore e il suo vice poco prima di assumere il comando delle forze armate⁴⁰. Alla cerimonia d'inaugurazione, prevista per il 26 di ottobre, si procedette infatti «senza troppo clamore», rinunciando alla presenza del Kaiser. Le sue congratulazioni vennero telegrafate, con afflato patriottico, direttamente dal quartier generale. Guglielmo augurò che la neonata Università contribuisse, con la “fedeltà” dei suoi maestri e lo “zelo” degli allievi, a infondere in questi ultimi un «unanime amore per la patria». Nello stesso spirito il consiglio amministrativo inviò una targa con i seguenti versi: «Una stirpe d'acciaio ti forgiò / armata di scudo / come roccaforte dello spirito. / Voi, guardiani della casa / custoditela ora / onorando la Germania / con fedele insegnamento / e ricerca vera e giusta»⁴¹.

Dopo i quattro anni di questa sanguinosa guerra il fiore del mecenatismo francofortese non poteva che cominciare a perdere terreno. L'illusione di una sostanziale indipendenza svanì così, insieme ai capitali, come la neve al sole: nell'immediato dopoguerra la fondazione universitaria fu costretta a statalizzarsi, firmando un nuovo contratto con il *Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung* di Berlino. Nel frattempo un infarto stroncava la vita di Merton. La sua fine era simbolica. Chi «aveva scorto la luce del mondo nel mezzo della rivoluzione il 14 maggio 1848», la cercò invano morendo nella capitale il 15 dicembre 1916, fra le rovine della propria società metallurgica, piegata dall'economia di guerra, e fra i resti della propria famiglia, dove si piangeva il figlio caduto al fronte durante i primi mesi delle ostilità⁴². Appena un anno prima morì anche il borgomastro Adickes, mentre la sua “era” si avviava a diventare una nota a piè di pagina nel tramonto della Germania guglielmina. I protagonisti della ricetta francofortese erano mietuti dal tempo, e la loro fine coincideva con quella dell'Ottocento tedesco: «Quando termini il diciannovesimo secolo [...] è difficile da dire. Il 1900 non contrassegna affatto una cesura. Più importante è il 1918, che in Germania intensifica enormemente, con la sconfitta bellica, la tendenza alla rottura. Al tempo della Repubblica di Weimar un corso si è esaurito e uno nuovo si stabilisce. Ciò si può facilmente riconoscere da come in filosofia i problemi che animano le discussioni fino a oggi rimandino complessivamente a quegli anni»⁴³.

Ad ogni modo la statalizzazione non intaccava subito lo spirito originario dell'Università. All'indomani del conflitto, essa percepiva anzi l'importanza del momento per un “nuovo inizio”, e lo descriveva, citando le parole del rettore Matthias Gelzer, «come l'“inizio di una

40 *Ivi*.

41 «*Als Hochburg des Geistes / Hat Dich geschaffen / In Wehr und Waffen / Ein eisern Geschlecht. / Ihr Wächter des Baus, / Nun, hütet das Haus / Zu Deutschlands Ehre / In Forschung und Lehre/ Treu, wahr und gerecht!*». *Ibid.*, pp. 15-16.

42 *Ibid.*, cit., pp. 161-162.

43 H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland*, cit., pp. 15-16.

nuova era, libera dalle minacciose ombre che incombevano sulla sua giovane vita»⁴⁴ Erano maturi i tempi per erigere una Facoltà di scienze economiche e sociali, con Franz Oppenheimer come primo ordinario di sociologia. Ma anche l'accorpamento dell'*Akademie der Arbeit* avrebbe incontrato l'approvazione del fondatore dell'Istituto per il bene comune. Al dissanguamento finanziario fecero invece da contrappeso una serie di contromisure: l'allora socialdemocratico *Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung* decise di non modificare lo statuto universitario, mantenendo inalterata la struttura degli organi; il comune di Francoforte esortò i finanziatori trasferiti negli Stati Uniti, agganciati quindi a una valuta stabile, a rinverdire il bilancio con laute donazioni; l'accurata selezione del personale accademico contribuì infine a mantenere alta sia la reputazione sia il numero delle immatricolazioni⁴⁵.

Inoltre, sebbene la Germania uscisse prostrata e umiliata dalla conferenza di Parigi, l'entusiasmo filorepubblicano si tradusse in speranza per un futuro migliore. Lo stesso Adorno riecheggiava l'ottimismo dei progressisti descrivendo gli anni Venti come un periodo in cui «sarebbe potuto davvero andare diversamente», in cui “era possibile” l'avvento di una «società veramente liberata»⁴⁶.

Gli eventi, com'è noto, presero una piega diversa da quelle che potevano essere le migliori speranze. Ciò valse anche per l'Università. Anzitutto le fondazioni di notabili cittadini che riuscirono ancora a coprire il novero delle spese dell'istituzione, essendosi trasferite oltreoceano, non poterono più inviare rappresentanti alle riunioni del consiglio amministrativo e, di conseguenza, non esercitarono più alcuna influenza sulla gestione dell'ateneo. Gli organi decisionali, inoltre, nominalmente intatti, furono di fatto sottoposti all'autorità di un commissario ministeriale. La stessa selezione degli insegnanti, nella generale situazione di precarietà, venne svolta tenendo conto soprattutto di personalità politicamente non compromesse. Visto con il senno di poi, l'ingresso dell'università nella macchina statale produsse la distruzione dei suoi anticorpi contro il nazionalismo.

Ricostruendo la parabola della vita intellettuale francofortese fino alla nomina di Hitler a cancelliere, Wolfgang Schivelbusch ha tracciato un parallelo fra l'Università e l'*Institut für Sozialforschung*. Entrambi nacquero nel solco della tradizione filantropica francofortese, tanto da rimanere collegati, seppur in maniera non vincolante, da rapporti di reciprocità: i direttori del nuovo istituto di ricerca dovevano essere ordinari di scienze sociali nelle università pubbliche, e Francoforte, come secondo ateneo dotato di una facoltà di sociologia, non poteva fare a meno di costituire il luogo più appropriato per tale genere di nomine. Questo veniva an-

44 P. Kluge, *Die Stiftungsuniversität Frankfurt am Main 1914-1932*, Kramer, Frankfurt am Main 1972, p. 486.

45 *Ibid.*, p. 452.

46 T.W. Adorno, L. Lenya, *Zwanziger Jahre. Legende und Ärgernis* [TWAA].

che ufficializzato da un apposito contratto: si obbligava la *Gesellschaft für Socialforschung* a finanziare la cattedra di scienze sociali in cambio della disponibilità dell'Università ad accettare come candidati i neo-direttori dell'Istituto. Pertanto, sebbene la culla da cui si sviluppò la Scuola di Francoforte «non si concepisse come borghese, ma come marxista [e] i nomi e i rapporti mutassero, il nodo della questione rimaneva in fondo lo stesso, sia che il fondatore si chiamasse Wilhelm Merton sia che si chiamasse Hermann Weil»⁴⁷.

Il corso degli eventi finirà tuttavia per separare i rispettivi cammini. Mentre l'Università si dimostrerà sempre più riluttante a mostrare solidarietà verso un istituto marxista, quest'ultimo comincerà ad analizzare la penetrazione del “capitalismo monopolistico” fin dentro la cosiddetta roccaforte dello spirito. «Il pericolo dell'Università di Francoforte – dichiarerà un professore nel 1924 – consiste in una sua eccessiva popolarizzazione, nel senso peggiore del termine»⁴⁸. Possiamo anche anticipare come questo “vecchio disagio” arrivasse a trovare, in ogni caso, una maniera radicale per risolversi. L'ateneo troncherà infatti definitivamente, «con un colpo di penna», i rapporti con un istituto «criminalizzato dai nazisti»⁴⁹.

La cultura weimariana

Quando nell'autunno 1918 Walter Gropius, in licenza dal fronte italiano, decise di mettersi in viaggio per Berlino, «scoppiò la rivoluzione. Non appena sperimentò fra la folla il trattamento indegno degli ufficiali, gli fu fatto di pensare: “Questa è più di una semplice guerra persa. Un mondo è alla fine. Dobbiamo cercare una soluzione radicale ai nostri problemi”»⁵⁰. Nell'immediato dopoguerra la Germania, individuata come principale responsabile del conflitto e sottoposta a una pace punitiva con clausole economiche impossibili da rispettare, conobbe uno dei momenti più drammatici della propria storia, sconvolta da legittime istanze sociali e dai risentimenti di un orgoglio nazionale ferito. Se infatti da un lato i moti del 1918-19 furono eventi decisivi nel processo che condusse alla fine della monarchia e alla nascita della prima democrazia tedesca, dall'altro, tuttavia, coincisero col sorgere dei *Freikorps*, con la brutale repressione della rivolta spartachista e, più in generale, con l'incedere di una guerra

47 W. Schivelbusch, *Intellektuellendämmerung. Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanziger Jahren*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, pp. 12-13.

48 Così si esprimeva Walter Bermann per scoraggiare l'offerta di una cattedra a Leo Frobenius. A un anno dalla sua fondazione è impossibile non scorgere in queste parole una “velata allusione” all'Istituto per la ricerca sociale. *Ibid.*, p. 26.

49 *Ibid.*, p. 119.

50 P. Gay, *Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit (1918-1933)*, Fischer, Frankfurt am Main 2004, p. 26.

civile a bassa intensità. «Anche a Francoforte, durante i mesi invernali fra il 1918 e il 1919, si arrivò alla fame e alle rivolte, cui seguirono, nelle strade e nelle piazze, i festeggiamenti per la vittoria della rivoluzione. Quando fu infine firmato il documento della costituzione di Weimar dal presidente del Reich, l'11 agosto 1919, Adorno era giusto a quattro settimane dal suo sedicesimo compleanno»⁵¹. Peter Gay ha riassunto così la lista di eventi che minarono fin da subito le fondamenta della neonata repubblica:

I primi quattro anni [...] furono anni di crisi quasi ininterrotta, un'epoca di afflizioni. La sanguinosa guerra civile; la ricomparsa dei militari come fattore politico determinante; il vano tentativo di discreditarne l'alleanza fra nobiltà e industria che aveva dominato l'impero guglielmino; i frequenti attentati e l'impunità degli attentatori; l'imposizione del trattato di Versailles; il putsch di Kapp e altri tentativi di rovesciamento dall'interno; l'occupazione dell'area della Ruhr da parte dei francesi; i numeri astronomici dell'inflazione: tutto ciò portò acqua al mulino dei monarchici, dei militari fanatici, di ogni genere di antisemiti e xenofobi⁵².

Dal punto di vista culturale il periodo interbellico fu invece straordinariamente ricco di innovazioni, «un'epoca di tensioni spirituali e creatività artistica grandissime, piena di scintillanti colpi d'ala intellettuali e di ardite incursioni nel nuovo»⁵³. La consapevolezza del tramonto di un'epoca favorì un atteggiamento intellettuale aperto alle sperimentazioni e insofferente nei confronti dei canoni tradizionali. L'inadeguatezza dei vecchi schemi per la comprensione di un mondo trasformato si fece sentire in ogni campo. «Questo parallelismo fra la vita culturale e la politica di Weimar è così palese, che non potette passare inosservato. La cultura stava in correlazione durevole e intensa con la società, era espressione e critica della realtà politica. Questa commistione di ostilità e intima familiarità fra cultura e vita caratterizza certo tutte le società moderne. Tuttavia nella repubblica di Weimar emerse con particolare chiarezza»⁵⁴. Come ha spiegato Gay, la straordinaria fioritura culturale weimariana dovette molto all'anticonformismo di teatri, case editrici e giornali, in aperto contrasto con i tradizionali centri del potere, quali l'esercito, la burocrazia e l'università⁵⁵.

Questa nuova stagione intellettuale venne commentata anche da Adorno. Tuttavia, anziché celebrare la cosiddetta cultura di Weimar, il filosofo preferì registrare l'anacronismo delle avanguardie artistiche del ventennio weimeriano, nate su un terreno di sperimentazione inaugurato perlomeno dieci anni prima. «Ciò che oggi la coscienza pubblica, specialmente la

51 S. Müller-Dooch, *Die Soziologie Theodor W. Adornos. Eine Einführung*, Campus, Frankfurt am Main 1996, p. 29.

52 P. Gay, *Die Republik der Außenseiter*, cit., p. 29.

53 H. Schulze, *La Repubblica di Weimar. La Germania dal 1917 al 1933*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 147.

54 P. Gay, *Die Republik der Außenseiter*, cit., p. 158.

55 *Ibid.*, p. 159.

moda del *revival*, ascrive agli anni Venti, era allora, al più tardi nel 1924, già sbiadita. I tempi eroici della nuova arte, del cubismo sintetico, del primo espressionismo tedesco, della libera atonalità di Schönberg e la sua scuola, si trovavano invece attorno al 1910»⁵⁶. Eravamo nel secondo dopoguerra, e Adorno non era incline a unirsi al coro di riscoperta dei fasti repubblicani, soprattutto contro «la moda del *revival*», Adorno non mancava di rilevare come la cultura weimeriana, di cui la Germania si fregiava nel dopoguerra, contenesse invero, in forma embrionale, anche quel «bisogno di ordine e sicurezza» abilmente sfruttato nella scalata al potere dei nazisti. «Ciò non è motivo di vanto per gli anni Venti»: che in alcuni casi «il disordine intenzionalmente ostentato [...] bramasse l'ordine che Hitler portò dopo in Europa»⁵⁷. *Jene zwanziger Jahre* erano insomma ruggenti quanto controversi. I loro esiti furono profondamente diversi da quanto pareva annunciato negli scenari culturali “avanguardisti”. La più amara riflessione poteva soltanto essere quella del testimone: «È difficile reprimere la sensazione che l'aspetto duplice di un mondo che avrebbe potuto volgere al meglio, e la distruzione della sua possibilità causata dall'insediarsi di potenze che si rivelarono pienamente col fascismo, si esprimesse anche nell'ambivalenza di quell'arte, la quale è effettivamente specifica degli anni Venti»⁵⁸.

Nel suo libro dedicato al periodo 1918-1933 anche Hagen Schulze ha ampiamente sfumato i tratti di rottura fra l'ultimo impero guglielmino e la prima democrazia tedesca. Secondo Schulze nella valutazione di Weimar non basta porre l'accento solo su aspetti in certo senso ovvi, rilevando come in essa abbiano risieduto le precondizioni del nazismo. Occorre invece ridimensionare la portata della rivoluzione culturale weimariana. Per Schulze la «“cultura di Weimar” è un mito [...], le sue radici appartengono alla Germania guglielmina»⁵⁹. La scomparsa del mondo ottocentesco non avveniva da un giorno all'altro, con lo scoppio del conflitto mondiale, ma era maturata in quelle stesse generazioni che crebbero «nel clima *fin de siècle*» e percepirono «la *belle époque* come il periodo della sazietà filistea». Si trattò, probabilmente, di una «reazione contro le gigantesche trasformazioni sociali, economiche, tecniche dell'età dell'industrializzazione» che, ben prima dell'estate del 1914, si era tradotta nella «ricerca di qualcosa di completamente diverso», approdando «alla formulazione di nuovi linguaggi e di nuovi contenuti nella creazione artistica». Questo era «l'*humus* sul quale cresce la cultura di Weimar, e la crescita viene potentemente incrementata dall'esperienza della prima guerra mondiale. La guerra è la catastrofe che porta sul ciglio del declino, in parte cupamente temuto

56 T.W. Adorno, “Jene zwanziger Jahre”, *Gesammelte Schriften X*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, p. 499.

57 *Ibid.*, p. 502.

58 *Ibid.*, p. 501.

59 H. Schulze, *La Repubblica di Weimar*, cit., pp. 146-147.

in parte bramato, la vecchia Europa e scava le trincee che più tardi divideranno in due campi opposti il paesaggio culturale della Germania di Weimar»⁶⁰. Da un punto di vista strettamente culturale questo poteva significare che, se al volgere del secolo gli effetti del disordine delle avanguardie artistiche e intellettuali trovavano una loro composizione nella società d'ordine dell'impero guglielmino, nel disordine del primo dopoguerra quelle stesse avanguardie potevano facilmente volgersi in appelli all'ordine.

Brandelli di dopoguerra

«Adorno visse i quattro anni di guerra dalla prospettiva dello scolaro cresciuto in una famiglia che si teneva a debita distanza da quell'ondata di entusiasmo patriottico e di diffusa boria nazionalistica»⁶¹. La sua agiata famiglia «non dovette certo patire la fame» negli anni dell'inflazione, risparmiandogli di «rompersi il capo per mantenersi durante gli studi». Per lui gli «effetti della disoccupazione e l'impoverimento connesso alla crisi economica non furono anzitutto questioni di strategia politica, bensì piuttosto sfide per la riflessione»⁶². Non si trattò, tuttavia, di una sensibilità spiccatamente politica o sociale, poiché egli ricondusse il problema nel quadro musicale. Sebbene la sua originalità⁶³ di scrittore gli abbia permesso di penetrare fino ai più reconditi contenuti storico-sociali dei fenomeni culturali, negli anni Venti Adorno si considerava un artista, arroccandosi in un atteggiamento di sostanziale estraneità verso le passioni e le agitazioni politiche. Ciò nonostante, egli non viveva in una torre d'avorio. Lo spirito del nuovo tempo e i malesseri che dilaniavano la società non potevano passare inosservati: lo stesso espressionismo, al quale in parte si rifaceva Adorno, traeva da questi la propria ispirazione. Ancora più difficile da sostenere è che Adorno sia rimasto cieco davanti al banco da macellaio della storia. Come ha giustamente osservato Hobsbawm: «Jane Austen scrisse i suoi romanzi durante le guerre napoleoniche, ma nessun lettore che già non conosca questo fatto da altre fonti potrebbe supporlo leggendo questa scrittrice, dal momento che la guerra non compare nelle sue pagine, anche se alcuni dei giovani gentiluomini che sono evocati in quei romanzi indubbiamente vi presero parte. È invece inconcepibile che un romanziere inglese possa ambientare una storia negli anni delle due guerre mondiali senza farvi cenno»⁶⁴.

60 *Ibid.*, pp. 148-149.

61 S. Müller-Doohm, *Die Soziologie Theodor W. Adornos*, cit., pp. 28-29.

62 *Ibid.*, p. 30.

63 E prolificità: negli anni Venti Adorno compose circa centodieci contributi, molti dei quali radiofonici. *Ibid.*, p. 29.

64 E.J. Hobsbawm, *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano 1997, pp. 125-126.

Se a ben vedere non fu tanto la guerra in sé a influire maggiormente sulla vita e nel pensiero di Adorno, quanto uno dei suoi principali prodotti, il fascismo, è altrettanto vero che i conflitti mondiali, percepiti come un'unica «guerra dei Trent'anni [...], del cui inizio nessuno sarà più in grado di ricordarsi quando sarà finita»⁶⁵, avevano diverse occasioni di emergere dalle pagine adorniane. La stessa crisi dell'individuo aveva ben poca altra base reale, se non il soldato coscritto e spersonalizzato, la “carne da cannone” capace di tradursi nella forza lavoro della grande fabbrica⁶⁶. Adorno ebbe a focalizzare la propria attenzione sulla Seconda guerra mondiale, ma non perciò mancava di sottolineare la profonda continuità con la Prima: «[G]ià la volta scorsa – scriveva nei *Minima moralia* – l'inadeguatezza del corpo alla battaglia dei materiali [*Materialschlacht*] rendeva impossibile una vera esperienza. Nessuno avrebbe potuto raccontare di quella guerra al modo in cui si era raccontato delle battaglie del generale d'artiglieria Bonaparte»⁶⁷. Sono parole che sentiamo riecheggiare ancora nelle ricostruzioni di Hobsbawm, alle quali noi potremmo aggiungere: il narratore di cui parlava Adorno, alle prese con la difficoltà di trovare uno stile adeguato, poteva ancora meno semplicemente ignorare il primo conflitto mondiale, come invece fece Austen con le guerre napoleoniche.

Al pari di molti altri commentatori, inoltre, anche per il filosofo di Francoforte ciò che avvenne con le guerre totali, fra l'assassinio dell'arciduca d'Austria e la resa incondizionata del Giappone, non fu solo un fenomeno unitario, quanto l'indice di una cesura epocale: «Karl Kraus fece bene a intitolare il suo dramma *Gli ultimi giorni dell'umanità*. Ciò che accade oggi dovrebbe intitolarsi “Dopo la fine del mondo”»⁶⁸. Il riferimento non era ovviamente a una fine escatologica, quanto piuttosto al tramonto del “mondo di ieri”, secondo la fortunata formula con cui Stefan Zweig intitolò la propria autobiografia. Era la fine del senso di “sicurezza”, certamente miope, dell'europeo giunto alla *fin de siècle*, il risveglio da una “pericolosa presunzione”, che portava a dare per scontata l'idea di un progresso che tendesse verso il meglio, in cui «[o]gni cosa [...] sembrava essere fondata per durare nel tempo, e lo Stato era il garante supremo di questa stabilità»⁶⁹. Questo mondo e la sua stessa *Weltanschauung* scomparvero impotenti di fronte alle guerre mondiali, relegati in un nebuloso passato per coloro che le avevano vissute. La fiducia in un procedere lineare e aritmetico della storia, s'infrangeva con il piombare del nuovo secolo nella peggiore barbarie:

65 T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994, p. 53.

66 Per l'analogia fra l'esperienza bellica e il sistema della fabbrica si veda A. Gibelli, *L'officina della guerra. La grande guerra e le trasformazioni del mondo mentale*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pp. 91-95.

67 *Ibid.*, p. 95.

68 *Ibid.*, p. 96.

69 S. Zweig, *Il mondo di ieri. Ricordi di un europeo*, Newton, Roma 2012, pp. 43, 45-46.

Con il suo idealismo liberale il diciannovesimo secolo era sinceramente convinto di aver imboccato in modo infallibile la diritta via che conduceva verso “il migliore dei mondi possibili”. Guardava con disprezzo alle epoche precedenti, dilaniate da guerre, rivolte e carestie, come a un tempo in cui l'umanità era ancora immatura e non sufficientemente illuminata. Ora invece non era che una questione di decenni, prima che le ultime vestigia di malvagità e violenza venissero superate in maniera definitiva, e questa fede nel “progresso” ininterrotto e inarrestabile ebbe per quell'epoca realmente la forza di una religione⁷⁰.

Sebbene Adorno non abbia nutrito troppa stima per la letteratura di Zweig, riteniamo che almeno queste ultime parole le avrebbe potute sottoscrivere:

[...] Noi, che nel nuovo secolo abbiamo imparato a non lasciarci più sorprendere da alcuno scoppio di bestialità collettiva [...]. Noi che siamo stati costretti a dar ragione a Freud [...]. Da lungo tempo ormai abbiamo rinunciato alla religione dei nostri padri [...]; a noi, così crudelmente illuminati, quel precipitoso ottimismo appare banale a fronte di una catastrofe che, in un sol colpo, ci ha catapultato indietro di mille anni sulla via degli sforzi del genere umano⁷¹.

Eppure non era solo il ritorno di barbarie medievale, ma la loro riattualizzazione nell'età delle macchine. Una “guerra dei materiali” in cui la carne servì ad alimentare i cannoni. Il primo conflitto mondiale immise gli uomini, combattenti o civili, nel macchinario della mobilitazione totale. In questo giudizio concordavano due personalità diverse come Ernst Jünger e Hobsbawm: «La guerra di massa richiedeva una produzione di massa. Ma la produzione esige anche organizzazione e direzione manageriale, proprio perché l'obiettivo era quello di distruggere sistematicamente la vita umana con la massima efficienza, come accadde nei campi di sterminio tedeschi. Parlando in termini generali, la guerra totale fu la più grande impresa economica, coscientemente organizzata e diretta, che l'uomo avesse mai conosciuto»⁷². Ciò che per un verso “democratizzava” la conduzione di guerra⁷³, coinvolgendo non solo i professionisti delle armi, secondo uno schema settecentesco e ancora ottocentesco, ma intere popolazioni, sul fronte interno come esterno, aveva per contrappeso un «radicale annullamento del concetto [...] di “libertà individuale” [...] dove si mira a che nulla si dia se non in funzione» della guerra stessa, senza «un solo atomo che non sia al lavoro», con uomini «votati anima e corpo, nella maniera più profonda, all'infuriare di tale processo»⁷⁴. Il progresso nel si-

⁷⁰ *Ibid.*, p. 46.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 48-49.

⁷² E.J. Hobsbawm, *Il secolo breve*, cit., pp. 128-129.

⁷³ «Così ad esempio, con la scomparsa dei ceti e l'eliminazione dei privilegi nobiliari, sparisce anche il concetto del guerriero di casta; la rappresentanza armata del paese non è più un dovere e un privilegio del soldato di professione, bensì diviene un compito di chiunque sia abile a prestare servizio militare». E. Jünger, “La mobilitazione totale”, *Scritti politici e di guerra 1919-1933*, Libreria Editrice Goriziana, Gorizia 2005, pp. 160.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 163.

stema amministrativo, condotto secondo i criteri di razionalità formale descritti da Weber, aveva nella guerra moderna il suo demoniaco rovescio. Democratizzazione formale e mobilitazione totale furono lati di una medaglia in cui la partecipazione delle masse all'organizzazione politica si realizzava in termini burocratici e autoritari.

«Che cosa abbiamo ottenuto in quattro anni di guerra, cosa dobbiamo ancora raggiungere?». Il 10 agosto 1918 il professor Reinhold Zickel sottopose agli allievi del *Kaiser Wilhelm Gymnasium* un compito di attualità. Adorno lo sviluppò ottenendo il massimo dei voti: «Il saggio dimostra un'attenta riflessione degli atroci eventi contemporanei. La struttura è disinvolta, chiara ed espressiva». Zickel faceva parte del corpo docenti del liceo francofortese da appena un anno. Tornò a fare l'insegnante a causa delle gravi ferite riportate al fronte, dove aveva prestato servizio come ufficiale dal 1914 al 1917. Come ricordava Adorno alla fine degli anni Cinquanta, il professore di tedesco era uno scrittore e un poeta vicino alle idee del neokantismo coheniano: nel 1924 abbandonò addirittura la scuola per potersi interamente dedicare alla letteratura. La guerra lo aveva privato della mano sinistra. In fondo a quello stesso tema Adorno appuntava: «Bugie da cima a fondo, scritte apposta per il voto!». Poi, vicino al titolo: «[T]re mesi prima dello scoppio della rivoluzione!»⁷⁵. Il 9 novembre 1918 le tempeste d'acciaio si erano infatti apparentemente acquietate. Se la bandiera di guerra del Kaiser si piegava di fronte ai vincitori, si levavano al contempo i vessilli della rivoluzione: la proclamazione della repubblica riaccese le speranze in un futuro luminoso. Il 9 novembre – data fatale per la Germania – di vent'anni più tardi il negozio di vini di Oscar Alexander Wiesengrund venne invece devastato: l'anziano commerciante lasciava quindi la sua città e il suo paese assieme alla moglie e alla cognata⁷⁶. Ancora molti anni dopo, Theodor Wiesengrund Adorno tornò in quella *Schöne Aussicht*, dove era sorto il palazzo in cui aveva abitato i periodi più felici con la propria famiglia, tuttavia egli trovò «invece del numero 9, il nulla assoluto»⁷⁷. Questa fu l'ennesima prova di come un unico filo abbia cucito assieme trentuno anni di cicatrici.

Un Wunderkind nato al tramonto di un'epoca

«I lampioni si stanno spegnendo su tutta l'Europa», disse Edward Grey, ministro degli Esteri della Gran Bretagna, mentre osservava le luci di Whitehall la notte in cui il suo paese

⁷⁵ T.W. Adorno Archiv (Hrsg.), *Adorno. Eine Bildmonographie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, p. 21.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 9-14.

⁷⁷ T.W. Adorno, *Briefe an die Eltern 1939-1951*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 2003, p. 532.

entrò in guerra con la Germania nel 1914. “Nel corso della nostra vita non le vedremo più accese”. A Vienna il grande scrittore satirico Karl Kraus si preparava a documentare e a denunciare quella guerra in uno straordinario dramma-inchiesta che intitolò “Gli ultimi giorni dell'umanità”. Entrambi videro nella guerra mondiale la fine di un mondo e non furono i soli⁷⁸. Sono le parole con cui Hobsbawm apriva il primo capitolo di una delle sue opere più controverse, intitolata *The Age of Extremes*. Nel suo monumentale lavoro lo storico britannico metteva nero su bianco la rottura fra due epoche e il passaggio del testimone storico dalla generazione della pace a quella della guerra. L'età della catastrofe fu la fase inaugurale del “secolo breve”, «trentun anni di conflitto mondiale, che vanno dalla dichiarazione di guerra alla Serbia da parte dell'Austria il 28 luglio 1914 alla resa senza condizioni del Giappone il 14 agosto 1945 – quattro giorni dopo lo scoppio della prima bomba nucleare –, in cui la fine di una gran parte del genere umano non sembrò lontana»⁷⁹. Dalle macerie, materiali e morali, della prima metà del Novecento era difficile intravedere l'età dell'oro che sarebbe seguita.

Non a torto Hobsbawm faceva il nome di Karl Kraus. Il critico viennese e la sua rivista, *Die Fackel*, rappresentarono infatti la più inappellabile condanna del ruolo incendiario dei mezzi di informazione, della faziosità delle corrispondenze di guerra e, infine, dello stile privo di contenuti dello *small talk*. Egli divenne, in quegli anni decisivi, uno dei principali modelli di una nuova generazione d'intellettuali, incarnando – assieme alla sua “tragedia umana” riprodotta “in cinque atti” – l'appello contro la miseria della guerra moderna. Dei drammi che si consumavano sui fronti di battaglia Kraus non riportava soltanto l'assordante rombo del cannone o il crepitare della mitraglia, ma anche e soprattutto il fastidioso chiacchiericcio della stampa, i motti e gli slogan gridati nelle piazze o affissi sui muri. Lo stesso confine tra guerra e pace, anche inteso in maniera clausewitziana, era ormai crollato nella frenesia del nuovo secolo. «Perché al di sopra di tutta la vergogna della guerra sta quella degli uomini di non volerne più nulla sapere, accettando che ci sia, ma non che ci sia stata»⁸⁰. Parlare della guerra significava quindi per Kraus, intellettuale critico, mostrarla in tutto il suo grottesco orrore, rivelandolo pubblicamente: «Perché che ci sarà la guerra appare meno inconcepibile che a ogni altro proprio a coloro cui lo slogan: “C'è la guerra” ha permesso e coperto ogni vergogna, mentre il monito “C'è stata la guerra! disturba il ben meritato riposo dei superstiti. Si sono illusi di conquistare il mercato internazionale – lo scopo per il quale sono nati – con un'armatura da cavaliere: ora devono accontentarsi di un affare ben peggiore: venderla al mercato delle

78 E.J. Hobsbawm, *Il secolo breve*, cit., pp. 63-64.

79 *Ibid.*, pp. 64-65.

80 K. Kraus, *Gli ultimi giorni dell'umanità. Tragedia in cinque atti con preludio ed epilogo*, Adelphi, Milano 1980, p. 10.

pulci. In questo clima si provi a parlar loro di guerra!»⁸¹.

Nella capitale dell'ultimo impero veterocontinentale Karl Kraus si fece il portavoce di una generazione sbalzata dai banchi di scuola alla scuola delle trincee, della guerra totale, dove la mobilitazione riguardava tanto il fronte esterno quanto quello interno. Certo, il suo pubblico, appartenente alla borghesia colta o all'aristocrazia, non era sicuramente parte delle masse coinvolte nella catena di distruzione innescata quel fatidico 1914. Tuttavia le riflessioni di Hobsbawm valevano indifferentemente per tutti gli uomini del Novecento: «Senza la guerra non si capisce il Secolo breve, un secolo segnato dalle vicende belliche, nel quale la vita e il pensiero sono stati scanditi dalla guerra mondiale, anche quando i cannoni tacevano e le bombe non esplodevano. [...] Per quanti erano cresciuti prima del 1914 il contrasto col passato fu così drammatico che molti di loro [...] si rifiutarono di scorgere alcuna continuità con esso»⁸². Col Novecento iniziava dunque un'epoca nuova, che prometteva trasformazioni miracolose e straordinari avanzamenti, ma al contempo elargiva disastri di proporzioni incalcolabili, a seguito dei quali l'umanità parve smarrire la stessa fede che aveva animato il secolo precedente: la certezza di tenere in mano le redini del proprio destino.

Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno vide la luce alle cinque e mezza dell'11 settembre 1903, fra le mura domestiche, lungo la signorile *Schöne Aussicht*⁸³ di Francoforte. Nell'arco di sessantasei anni, la guerra, guerreggiata o imminente, fece da sfondo costante quasi a metà della sua vita. Pertanto – rileva Stefan Müller-Doohm – neanche «una breve considerazione dell'infanzia, della gioventù e degli anni di studio di Adorno [...] può circoscriversi ai [...] dati biografici, ma deve tenere presente» sia i «rivolgimenti estremi» sia i «processi di trasformazione» che condussero al crollo, «fra le fiamme della guerra mondiale», del «grande edificio della civiltà ottocentesca»⁸⁴. I profondi mutamenti che coinvolsero, per oltre mezzo secolo, la città e la nazione in cui “Teddie” – il “bambino prodigio” [*Wunderkind*] di Oskar Alexander Wiesengrund e Maria Calvelli-Adorno – trascorse gli anni giovanili, furono di portata epocale. Müller-Doohm li ha riassunti in alcuni punti essenziali, fornendo un quadro, per quanto schematico, in cui collocare la gioventù del futuro filosofo. Essi erano caratterizzati:

Primo, da un rapido processo di trasformazione della società agraria in industriale, che soprattutto nei cosiddetti anni della fondazione si accompagna alla rapida crescita della popolazione, alla fuga dalle campagne, alla formazione del proletariato industriale e alla nascita delle organizzazioni dei lavoratori; *secondo*, dalla

81 *Ivi*.

82 E.J. Hobsbawm, *Il secolo breve*, cit., pp. 65-66.

83 Lo stesso viale in cui aveva abitato, nell'ultimo anno di vita, Arthur Schopenhauer. Gli edifici furono rasi al suolo durante i bombardamenti del 1944.

84 S. Müller-Doohm, *Die Soziologie Theodor W. Adorno*, cit., pp. 27-28.

fondazione dell'autoritario Impero tedesco sotto l'egemonia prussiana; *terzo*, dalla fissazione dei contrastanti interessi europei attraverso un labile sistema politico federale; *quarto* da quella colonizzazione, espansione imperialistica e rivalità di potenza che alla fine condurrà alla prima guerra mondiale; *quinto*, dalla sconfitta della monarchia e dalla creazione di una forma di Stato democratico e parlamentare mediante la costituzione di Weimar⁸⁵.

Adorno venne al mondo al passaggio fra un secolo e l'altro nell'«ambiente della colta borghesia cittadina di Francoforte»⁸⁶. Come molti suoi contemporanei, nacque sotto le insegne dell'impero guglielmino e crebbe assieme al rigoglio culturale dell'ultima *fin de siècle*: allo sviluppo della musica dodecafonica, del cubismo, dell'espressionismo e del costruttivismo, così come al passaggio dalla psicologia sperimentale alla psicanalisi del profondo, dalla fisica newtoniana allo studio dell'elettromagnetismo. Era il canto del cigno di una società e, per certi versi, della stessa borghesia liberale a cui apparteneva. La guerra che aveva vessato e trucidato le masse aprì loro anche le porte del mondo.

Il grande rifiuto

Dopo aver tracciato in sintesi e a grandi linee il contesto storico-sociale in cui occorre inquadrare gli anni dell'apprendistato filosofico adorniano, possiamo adesso rilevare come la cesura epocale trovi piena corrispondenza in un evento d'importanza cruciale per il suo percorso di studi e di vita, ossia quando, con appena due anni di attività didattica all'attivo, Theodor Wiesengrund Adorno venne privato della licenza d'insegnamento [*venia legendi*]. La causa del licenziamento era la medesima che aveva interessato anche il collega Max Horkheimer: l'entrata in vigore, il 7 aprile 1933, della «legge di ripristino dell'impiego nel servizio pubblico»⁸⁷. Il regime hitleriano avviava con questa norma un primo giro di vite contro gli oppositori politici e gli ebrei, estromettendoli dalle cariche istituzionali. Secondo il resoconto di Peter von Haselberg, allora studente a Francoforte, Adorno replicava alla notizia con un temerario: «Senza licenza è ancora meglio!»⁸⁸.

Era stata una reazione idiosincratica, tipica di un carattere ipersensibile, che ebbe diverse altre occasioni di manifestarsi nella vita del filosofo. Difatti la realtà appariva diversa da come il commento parrebbe suggerire. Prima di diventare libero docente, Adorno aveva tra-

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 28-29.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁸⁷ Si trattava della *Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtums*.

⁸⁸ «Je *venia legendi*, desto besser!». P.v. Haselberg, “Wiesengrund-Adorno”, in W. Schütte (Hrsg.), *Adorno in Frankfurt*, cit., pp. 130-131.

scorso un periodo piuttosto difficile sul piano accademico. Gli anni fra il 1925 e il 1928 furono particolarmente travagliati nella biografia adorniana, poiché egli si trovò davanti a importanti decisioni che avrebbero condizionato il suo avvenire. Come noto, all'indomani della propria dissertazione di dottorato, Adorno aveva preso contatto col celebre compositore viennese Alban Berg, avviando con lui una fitta corrispondenza. Questo, già di per sé, rivelava più l'intenzione di coltivare i propri interessi musicali che di seguire coerentemente un percorso di studi all'Università di Francoforte. Egli giunse perfino, nel marzo del 1925, a prendere una decisione che poteva essere gravida di conseguenze: trasferirsi nella stessa Vienna, sede di quella “scuola” che egli tanto ammirava, e che intendeva rivoluzionare i canoni musicali del tempo⁸⁹. Questa fu tutt'altro che una decisione definitiva: alla fine dell'estate dello stesso anno Adorno abbandonava la capitale austriaca. Era l'inizio di una straziante battaglia ingaggiata dalle sue “due anime”, tra la vocazione filosofica e quella artistica, che si manifestò concretamente in intermittenti viaggi tra la città sul Danubio e quella sul Meno. L'incapacità d'imboccare una strada definitiva – o, forse, la paura di precludersi per sempre una delle due – indusse Adorno a tentare di coadiuvare entrambe le attività, che nel frattempo diventavano continuamente più impegnative. Il carico di lavoro a cui arrivò a sottoporsi, soprattutto nei riguardi dell'Università, verso cui era particolarmente insofferente, lo condusse a lamentare perfino i sintomi di una lieve depressione. Punto culminante e decisivo fu la stesura del lavoro di abilitazione in collaborazione con il professor Hans Cornelius.

Nel corso di questo periodo, Adorno comunicò regolarmente i propri crucci esistenziali allo stesso Alban Berg. Per esempio, il 14 ottobre 1926: «Caro Signore e Maestro, finalmente avete mie notizie! Ho alle spalle un periodo particolarmente difficile, da cui non riesco a riprendermi. Difficile anche al di fuori, poiché improvvisamente, da un giorno all'altro, mi trovo costretto ad accelerare o abbandonare l'abilitazione»⁹⁰. Ancora, il 15 gennaio dell'anno dopo, il giovane allievo rendeva partecipe Berg delle proprie difficoltà: «A causa del lavoro devo rimanere qui alla sbarra, nella speranza di ottenere, con alcuni mesi di concentrazione sommessi, quella libertà che mi renda finalmente possibile dedicarmi alle cose esistenziali»⁹¹. Significativa fu invece un'ulteriore lettera all'indomani della consegna, il 6 settembre successivo: «L'intera estate, già da maggio, l'ho trascorsa a Kronberg sul Taunus piegato sul mio lavoro (spero) di abilitazione. Sono stato a Francoforte solo per il festival. Per il resto non ero un uomo, ma una macchina pensante del tutto incapace di esprimersi»⁹².

89 Per una ricostruzione del soggiorno viennese adorniano si veda in particolare H. Steinart, *Adorno in Wien. Über die (Un)-Möglichkeit von Kunst, Kultur und Befreiung*, Fischer, Frankfurt am Main 1993.

90 T.W. Adorno, A. Berg, *Briefwechsel 1925-1935*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1997, pp. 137-138.

91 *Ibid.*, p. 132.

92 *Ibid.*, p. 157.

Questa situazione d'incertezza, dovuta al moltiplicarsi dei progetti a cui egli dedicava le proprie forze intellettuali, si complicava a causa di uno sfortunato incidente automobilistico e del deteriorarsi dei rapporti con Siegfried Kracauer. Allora, infatti, Adorno tentò di esercitare una qualche pressione sull'amico, poiché costui scoraggiasse Leo Löwenthal dal presentare, anch'egli, una domanda di abilitazione con Cornelius a Francoforte. «L'abilitazione è possibile solo per uno di noi – scrisse il 17 settembre 1927 – Non ho ancora parlato con Leo. [...] Oggi chiedo solo il tuo consiglio e se tu fossi disposto, in linea di principio, a intervenire»⁹³. Adorno continuò a insistere a lungo con Kracauer sulla questione, alternando recriminazioni a simulazioni e gelosie: «Al contrario di Leo ho impostato tutto il mio lavoro pratico sull'abilitazione (e che ce la facciamo entrambi mi sembra, sapendo bene come stanno le cose, *impossibile!*). Perciò, dal punto di vista lavorativo, eccomi faccia a faccia col nulla, di fronte al serio rischio di dover studiare giurisprudenza. Così anche la mia permanenza a Francoforte è oltremodo dubbia. Tutto ciò lo sapevi da molto tempo, ma non ha avuto ripercussioni sulla tua neutralità. Non prenderla male se ne traggio le dovute conclusioni»⁹⁴.

A dire il vero, l'enfasi con cui Adorno dichiarava di aver riposto ogni ambizione nella carriera accademica poco si conciliava col distacco mostrato al contempo nella sua corrispondenza con il venerato maestro viennese: «Se adesso però il lavoro allo scritto di abilitazione (filosoficamente niente di pregevole e totalmente finalizzato a raggiungere l'obiettivo) prendesse il suo corso, potrei terminare il quartetto d'archi. Questo scritto di abilitazione dovrò piegarlo o interromperlo. In altre parole, o lo finisco, e vedo di avere tutto il tempo per i miei lavori, oppure, qualora sorgano dei dubbi, lo mollo definitivamente e mi cerco un posto nella scena musicale. A ogni modo, il disgusto mi ha spinto così in là, che mi sono candidato come successore di Pisling per *Il foglio delle otto di sera*»⁹⁵.

Questi esempi mostravano certamente un affollarsi di dubbi nell'animo del giovane, proprio quando egli giungeva a dover scegliere la strada da proseguire. Tra Francoforte e Vienna – fra «Kant o Beethoven», per usare le parole di Berg⁹⁶ – Adorno avrebbe infine dovuto decidersi. In un primo momento fu tuttavia il professore con cui prevedeva di abilitarsi a farlo. Dopo aver preso visione del lavoro, Hans Cornelius ritirò infatti il sostegno inizialmente accordato al suo studente. Il parere dell'ordinario era espresso in una succinta perizia inviata a un membro della commissione giudicatrice. Si trattava di un rapporto informale, chiaramente negativo:

93 T.W. Adorno, S. Kracauer, *Briefwechsel 1923-1966*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 2008, pp. 137-138.

94 *Ibid.*, p. 147.

95 T.W. Adorno, A. Berg, *Briefwechsel 1925-1935*, p. 114-115.

96 *Ibid.*, p. 66.

Premetto che non ho potuto leggere fino in fondo l'immane lavoro del dottor Wiesengrund. Ciò che tuttavia ne ho ricavato è che non posso in alcun modo raccomandarlo alla facoltà, perlomeno non nella sua forma attuale. Di positivo ho trovato semplicemente riportati quei contenuti, infiorettati con mille parole, che egli conosce dalle mie lezioni e dai miei libri. Ciò che aggiunge sono conseguenze critiche tratte da queste argomentazioni, peraltro non esenti da obiezioni. A causa della loro fattura sono quindi costretto a rifiutare entrambe le prime sezioni del lavoro (circa i due terzi dell'intero volume): ciò che resterebbe per un'eventuale rielaborazione non sarebbe sufficiente per uno scritto di libera docenza. Rimarrebbe cioè ancora la terza, che si confronta con la psicanalisi di Freud, dove non sono avanzato nella lettura in modo sufficiente da dare un giudizio definitivo. Può darsi che qui si prospetti qualcosa di nuovo, sebbene a causa delle parti precedenti non possa dire di nutrire troppe speranze. A ogni modo, appoggiandosi a sezioni che non possono restare così come sono, anche questa terza non può essere presa in considerazione senza una rielaborazione⁹⁷.

Il documento si chiudeva col proposito d'invitare personalmente il candidato a ritirare il proprio lavoro. In ogni caso, delle immediate reazioni di Adorno conosciamo solamente il conciso assenso ad accettare il verdetto del docente: «Egregio professore, giacché il mio lavoro nella sua forma attuale non pare più idoneo come scritto di abilitazione, La prego di prescindere fino a nuovo ordine dalla domanda inoltrata per il rilascio dell'abilitazione»⁹⁸.

La modalità informale con cui avvennero sia il rifiuto del professore sia la replica del candidato rispondeva a ragioni di ordine strategico: al momento del responso negativo Adorno non aveva ancora avviato l'intera procedura burocratica, limitandosi a presentare una domanda generica e non vincolante alla facoltà. La prudenza con cui eluse il fallimento ufficiale rivelava anche una certa solidità nelle sue ambizioni accademiche, poiché, contro ogni dichiarazione d'intenti, neanche la stroncatura di Cornelius valse a indirizzarlo sulla strada della musica. Il giovane Adorno si adoperò anzi, fin da subito, nella ricerca di un nuovo relatore. Kracauer gli propose di redigere uno scritto di musicologia sotto la supervisione di Max Scheler⁹⁹, in procinto di giungere da Colonia per sostituire Cornelius a Francoforte. L'idea non piacque ad Adorno, che non era disposto a rinunciare interamente alla fatica appena conclusa, rimettendosi quindi per «metà anno a gravi molestie»¹⁰⁰. Queste dovevano però rimanere pie illusioni: Scheler morì lo stesso anno del trasferimento. L'incertezza accademica di Adorno proseguì per altre tre primavere, fin quando non riuscì a conseguire l'aspirata l'abilitazione, seppur mutando tema e argomento. Il suo relatore fu stavolta Paul Tillich, teologo socialista approdato alla cattedra di filosofia nel 1929 come successore del defunto, non senza suscitare il malcontento dell'Università a fronte della sua esplicita collocazione politica¹⁰¹.

97 T.W. Adorno Archiv (Hrsg.), *Adorno*, cit., p. 102.

98 *Ivi*.

99 T.W. Adorno, S. Kracauer, *Briefwechsel 1923-1966*, cit., p. 163.

100 *Ibid.*, p. 167.

101 Tillich fu chiamato contro il voto di maggioranza della Facoltà di filosofia. In verità, una volta rimasto privo

Nel 1931 Adorno si ritirò a Kronberg per lavorare «così intensamente»¹⁰² da subire un crollo psicologico con ripercussioni fisiche intorno al mese di agosto. Stavolta però emerse netta la soddisfazione personale. L'abilitazione non fu più percepita come una delle «fastidiose faccende accademiche»¹⁰³ cui “piegava” le proprie energie intellettuali, ma il “prodotto collaterale”¹⁰⁴ di un percorso autonomo. «Caro maestro – erano le raggianti righe inviate a Berg quel gennaio del 1931 – il libro è stavolta completamente indipendente dalla sua funzione ufficiale e puramente una faccenda filosofica di mia intenzione, e credo veramente, nonostante serva all'abilitazione, che valga e sia qualcosa di nuovo e originale. Qualora Lei avesse piacere di addentrarsi nella fitta giungla del libro, che sicuramente è, fra tutti i lavori letterari che ho svolto finora, quello che più profondamente dipende dalla mia (potrei ben dire la nostra) musica, vedrò di inviarle in poche settimane un esemplare. Forse La divertirebbe sapere che gli argomenti sollevati contro di lui sono pressapoco gli stessi ai quali ci siamo abituati in musica: cervellotico, incomprensibile, delirante, distruttivo. Ciò ripaga dell'abilitazione»¹⁰⁵.

Fallendo nel primo tentativo di abilitazione, Adorno parve introdurre nell'attività intellettuale quella componente di distacco contemplativo cruciale per la produzione artistica. Il successo dell'impresa divenne così il “prodotto collaterale” di un lavoro orientato sia dalla concentrazione sull'oggetto di studio sia dall'intenzione di dispiegare liberamente il proprio pensiero. Adorno stava elaborando il suo approccio alla filosofia, ma invece di decidersi fra il teatro e l'accademia, parve piuttosto far convergere l'una nell'altra, innervando il massimo rigore nell'interpretazione dei dati col libero gioco fra sensibilità e immaginazione. Il rifiuto di Cornelius segnava un punto di svolta, dando a suo modo i propri frutti.

La preistoria della teoria critica

«Quando, nel 1933, incominciò la diaspora degli studiosi tedeschi, non c'era alcun campo la cui padronanza avrebbe potuto procurare loro un prestigio esclusivo. Eppure gli sguardi d'Europa erano diretti su di loro». Questo severo giudizio venne espresso nel 1938, quando Walter Benjamin scrisse “Un istituto tedesco di libera ricerca”. L'aggettivo nazionale nel titolo indicava a chiare lettere quale fosse la domanda contenuta in quegli “sguardi”: si trattava

dell'appoggio di Cornelius, che si era allontanato dall'insegnamento, anche Horkheimer incorse nelle medesime resistenze. P. Kluke, *Stiftungsuniversität*, cit., pp. 486-513.

102T.W. Adorno, A. Berg, *Briefwechsel 1925-1935*, cit., p. 250.

103Ibid., p. 217.

104Ibid., p. 250.

105Ibid., pp. 250-251.

dell'interrogativo posto da coloro che erano «stati colpiti da una nuova forma di terrore»¹⁰⁶. Le critiche parole con cui era redatto questo saggio ci restituivano anche la determinazione con cui gli esuli, cacciati non solo come ebrei, ma soprattutto “come ricercatori”, andarono identificando l'attività intellettuale e l'esercizio del libero pensiero. Benjamin puntava il dito proprio contro l'ottima reputazione di cui godeva all'estero la Germania sul piano scientifico, mentre i suoi atenei continuavano a essere ammirati per i risultati raggiunti in molti campi del sapere. Ma avanzamento ed emancipazione della cultura non coincidono sempre: la teoria “tradizionale” era divenuta «il cavallo di legno e l'*universitas litterarum* una nuova Troia in cui i nemici del pensiero e della ragione» avevano cominciato «a uscire dal loro nascondiglio»¹⁰⁷. Stando alla ricostruzione di Benjamin, l'unitarietà della “scuola” di Francoforte ruotava attorno all'elaborazione di un pensiero dichiaratamente in controtendenza con la filosofia accademica. «Dalla “scienza positiva” – continuava commentando *Zum Problem der Wahrheit*, appena pubblicato dal direttore sul periodico dell'Istituto – che è diventata così spesso complice della violenza e brutalità, oltre i titolari delle loro cattedre, gli sguardi devono spostarsi sulla “libera intelligenza”. Essa pretendeva una forma di primato che in quanto tale non le spetta»¹⁰⁸. Mentre lo Stato procedeva a una sistematica repressione di ogni forma di opposizione e, alla rapida demolizione delle, seppur traballanti, vestigia democratiche, nel processo di nazificazione delle istituzioni venne coinvolto anche il mondo universitario.

Come abbiamo avuto modo di accennare, l'università tedesca era allora dominata dal neokantianesimo, una corrente di pensiero che per oltre mezzo secolo aveva rappresentato, pur nelle sue numerose varianti, il canone della filosofia istituzionale, avviandosi al declino solo a cominciare dal periodo interbellico. Significative furono in proposito le parole che espresse Max Horkheimer: «Il sistema della filosofia trascendentale si trova ancora oggi talmente al centro della discussione filosofica specialistica [...] da non esserci una sola frase sulla cui interpretazione non si scontrino diverse scuole»¹⁰⁹. In quegli anni la carriera professionale del futuro direttore dell'Istituto si era andata certo più sviluppando di quella di Adorno, tanto che egli si trovava calato, nei panni dell'accademico, come primo dottore e assistente dello stesso Cornelius, nel vivo del dibattito, ossia influenzato dal neokantianesimo. Nel suo corso universitario sulla storia del pensiero moderno, Horkheimer si apprestava infatti a «gettare uno sguardo sulla filosofia kantiana»¹¹⁰ non solo per ovvie ragioni di completezza didattica, bensì

106W. Benjamin, “Un istituto tedesco di libera ricerca”, *Opere complete. VII. Scritti 1938-1940*, Einaudi, Torino 2006, p. 9.

107Ibid., pp. 51-52.

108Ibid., p. 54.

109M. Horkheimer, “Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie”, *Gesammelte Schriften, IX*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, p. 467.

110Ivi.

per orientare i propri studenti nel variegato panorama interpretativo di un indirizzo filosofico ancora attuale, nel solco del quale andava a inserire anche il proprio “maestro”.

La questione nodale su cui ruotava la ricezione neokantiana di Horkheimer era rappresentata dalla strutturale antinomia fra apriorismo ed empirismo che a suo giudizio attraversava l'intera gnoseologia criticista. Da un lato infatti, quale «rivoluzionario critico della teologia», nella *Critica della ragion pura* Kant aveva fatto scaturire la conoscenza anzitutto dall'esperienza: «Ciò che denominiamo in senso unitario natura, ciò che chiamiamo realtà, e ciò a cui si riferiscono le scienze, è in verità un sistema di concetti e giudizi che abbiamo creato tramite un processo di ordinamento dei vissuti»¹¹¹. Tuttavia, quale parziale seguace della metafisica razionale, egli aveva anche scelto di fondare l'universalità della conoscenza stabilendo il carattere aprioristico delle forme soggettive del pensiero: «[D]unque secondo la filosofia trascendentale il sapere assoluto non può riferirsi al *contenuto*, al *materiale*, bensì solo alle *forme* universali della conoscenza, [e] la natura, l'oggetto delle scienze, è un nostro prodotto, il prodotto di un processo di conoscenza che elabora e ordina il vissuto»¹¹².

Come noto, dopo la “svolta copernicana” [*Kopernikanische Wende*] la gnoseologia, in quanto teoria dei condizionamenti della conoscenza e dei limiti della ragione, si era avviata a diventare una branca centrale della filosofia. Largamente proseguita dai neokantiani, all'epoca di Horkheimer essa era venuta a contare essenzialmente due filoni principali, ossia logico e psicologico, a seconda che intendesse l'io trascendentale come unità formale o coscienziale¹¹³. A quest'ultima posizione Horkheimer riconduceva il pensiero di Cornelius, col quale egli aveva svolto il suo apprendistato filosofico, formandosi quindi con un'impostazione evidentemente più “scientista” che “speculativo-hegeliana”¹¹⁴. Come vedremo meglio più avanti, non era tuttavia affatto ovvio che egli fosse riuscito a seguire gli insegnamenti e diventare addirittura assistente del professore. Come ebbe modo di ricordare Adorno, nei confronti della filosofia istituzionale il futuro direttore dell'Istituto aveva sempre esibito, proprio mentre era nei panni del docente universitario, «l'interesse distanziato [...] del giovane di buona famiglia», privo della «deformazione professionale dell'accademico che porta a scambiare facilmente l'atto di occuparsi di questioni dotte con la realtà»¹¹⁵.

¹¹¹*Ibid.*, p. 472.

¹¹²*Ibid.*, p. 472-473.

¹¹³*Ibid.*, p. 475.

¹¹⁴A. Schmidt, “Nachwort des Herausgebers. *Horkheimer als Philosophiehistoriker der Neuzeit*”, in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften, IX*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, p. 491. Come segnalato dal curatore, per il rapporto del giovane Horkheimer con le scienze e la loro influenza sul concetto di totalità della teoria critica si veda M. Korthals, “Die Kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer. Mißverständnisse über das Verhältnis von Horkheimer, Lukács und dem Positivismus”, *Zeitschrift für Soziologie*, n° 4, 1985, pp. 315-329.

¹¹⁵Così lo descrisse retrospettivamente Adorno. Cfr. S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno*, cit., p. 100.

Dopo aver ripreso gli studi ed essersi diplomato a Monaco nel 1919, assieme a Friedrich Pollock, il futuro ideatore della teoria critica era divenuto uno dei “pupilli”¹¹⁶ di Cornelius, poco dopo aver deciso d'intraprendere la formazione universitaria. Come tuttavia si evince dalle righe inviate alla fidanzata Rosa Riekher, il 30 novembre 1921, Horkheimer, senza mai entrare in aperto conflitto, ma maturando un graduale distacco, cominciò presto a distanziarsi dalle idee del proprio mentore: «Ieri ho tenuto un discorso sul compito della filosofia a un giovane filosofo. Era piuttosto entusiasta. Purtroppo sono venuto a sapere soltanto oggi che C[ornelius] si trovava nella stanza accanto e che ha sentito tutte le mie argomentazioni, che sono totalmente opposte al suo pensiero»¹¹⁷. Questa lettera di biasimo coincise fra l'altro con la chiusura del primo semestre estivo di Adorno. Verrebbe allora anche da chiedersi – come ha fatto il suo biografo – se il destinatario di quel discorso sul “compito” della filosofia non fosse proprio lui, diciassettenne diplomatosi come primo della classe, con un anno di anticipo, e allora matricola dell'Università di Francoforte.

In effetti Horkheimer e Adorno si erano già incontrati al seminario di psicologia di Adhémar Gelb. Fu però durante una relazione sulla fenomenologia husserliana – tenuta da Horkheimer appena di ritorno da due semestri a Friburgo¹¹⁸ – che la giovane matricola prese l'iniziativa di presentarsi al più anziano libero docente¹¹⁹. Da allora ebbe inizio un proficuo rapporto, che avviava quel sodalizio destinato a superare gli stessi confini professionali. Il futuro direttore dell'Istituto svolse in questo periodo quasi esclusivamente il ruolo di promotore della formazione accademica del giovane compositore: ciò fu tuttavia sufficiente a esercitare su di lui una discreta influenza sul piano dei contenuti. Anzitutto, poiché tramite Horkheimer Adorno poté accedere al circolo che aveva come base “Villa Cornelius”, un'abitazione fatta costruire dal professore nei pressi di Oberursel, sotto le pendici del Taunus¹²⁰. Inoltre, al tempo stesso, poiché egli entrava così anche a far parte di quel gruppo d'intellettuali, certo più irrequieto, che ruotava invece direttamente attorno a Friedrich Pollock e Max Horkheimer, riunendosi nella casa di quest'ultimo. Anch'essa era situata alle pendici nel Taunus, nella località di Kronberg, e non sarebbe quindi troppo errato, vedendone l'ubicazione e la funzione, soprannominarla “Villa Horkheimer”. Dopo esser stato loro ospite per la preparazione di un esame, Adorno descrisse la nuova coppia di amici come persone “molto insolite”: due “comu-

116L'appellativo con cui l'ormai anziano professore chiamò Horkheimer e “Fritz” Pollock all'indomani del secondo dopoguerra. Cfr. H. Cornelius, “Fragebogen. Military Government of Germany”, *Ana.352. Politisch 1945* [BSB].

117S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno*, cit., p. 99.

118Horkheimer era stato inviato dallo stesso Cornelius a seguire le lezioni di Edmund Husserl, che l'ordinario francofortese considerava fra i propri maggiori avversari teorici.

119S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno*, cit., p. 100.

120Ibid., pp. 96-97.

nisti” con cui aveva avuto «lunghe e appassionante discussioni sulla concezione materialistica della storia»¹²¹.

Adorno conobbe quindi il futuro ideatore della teoria critica durante una fase particolare della sua vita accademica. Horkheimer era assistente di Cornelius, tuttavia era anche in aperto conflitto col padre, Moritz Horkheimer – un industriale ebreo di Stoccarda insignito come patriota del titolo di consigliere commerciale dal re bavarese –, che voleva fare di lui il futuro dirigente della propria fabbrica. Max fu persino costretto ad abbandonare la penultima classe del liceo per intraprendere la formazione commerciale prima in Belgio, poi in Inghilterra. Fu però il contatto diretto con la miseria sociale degli operai negli stabilimenti e il drammatico incedere degli eventi bellici a convincerlo definitivamente per la ripresa degli studi, fino al radicale rifiuto dei progetti previsti da suo padre. Sempre a Francoforte, Max Horkheimer si era al contempo avvicinato a Felix Weil e al suo rivoluzionario istituto di ricerca di cui, assieme a Pollock, seguì gli sviluppi fin dalla fondazione¹²². Fu questo un doppio binario che corse parallelo alla sua collaborazione con Cornelius. Gli eventi degli anni Venti influirono poi sensibilmente sullo sviluppo del suo pensiero, facendolo pervenire a un preciso giudizio sui compiti della filosofia e sul ruolo dell'intellettuale. Questo processo di trasformazione del “corneliano” nel direttore della *Zeitschrift für Sozialforschung* si compì così nell'arco di un decennio, coprendo grossomodo l'intero periodo weimariano fino alla prolusione all'Istituto per la ricerca sociale. Anche Adorno maturò un proprio atteggiamento verso la filosofia negli anni travagliati della prima democrazia tedesca. E fu inoltre in virtù del rapporto con Horkheimer che egli decise di seguire a sua volta il magistero di Cornelius, sganciandosene definitivamente solo nel 1928 ed esclusivamente a fronte del fallimento del tentativo di abilitazione.

Considerata a partire dagli aspetti su cui ci siamo sinteticamente soffermati, la “preistoria” della teoria critica si configurò quindi come un movimento di congedo dalla teoria “tradizionale” impartita nell'istituzione universitaria. Non si trattò certo di un processo riducibile allo schema del conflitto generazionale – nonostante la fortuna di questo concetto sia nata precisamente allora, con l'espressionismo e la psicanalisi. La formazione delle figure più rappresentative della Scuola di Francoforte va piuttosto collocata all'interno di quel capitolo di storia del pensiero che si trova iscritto «fra l'idealismo tedesco e l'inizio della nostra attuale filosofia», in un'epoca in cui nel mondo accademico tedesco dominava il senso di «sconfitta, anzi di rovina, dei “grandi sistemi filosofici”»¹²³.

121 *Ibid.*, p. 100.

122 R. Wiggershaus, *Max Horkheimer. Unternehmer in Sachen “Kritische Theorie”*, Fischer, Frankfurt am Main 2013, pp. 33-44.

123 H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland*, cit., p. 13.

Nella sua panoramica sulla storia della filosofia dal 1831 al 1933, quindi concentrandosi su un periodo che si estende significativamente dalla morte di Hegel alla presa del potere da parte di Hitler, Herbert Schnädelbach ha rimarcato l'oblio in cui sono cadute le correnti di pensiero immediatamente antecedenti la contemporaneità. Tutte le «tre opere decisamente più influenti del nostro secolo» – l'autore citava il *Trattato logico-filosofico*, *Storia e coscienza di classe* ed *Essere e tempo* – furono pubblicate negli anni Venti congedandosi dalle stesse tradizioni da cui avevano avuto origine. La loro matrice è stata quindi presto dimenticata: «Ad esempio il neokantianesimo, che si presume abbia ridotto la filosofia alla teoria della conoscenza, è ancora oggi molto spesso ritenuto “superato” solo perché i protagonisti della modernità, dal circolo di Vienna alla teoria critica, fino alla nuova ontologia, definirono le rispettive posizioni essenzialmente distinguendosi da un indirizzo allora predominante nel mondo accademico»¹²⁴. Schnädelbach ha incluso tra le correnti neglette la fenomenologia husserliana, concludendo che «in genere la maggior parte dei filosofi tra Hegel e Heidegger, quando non siano completamente dimenticati, sembrano destinati alla posterità come *epigoni* o *precursori*. I problemi che si ponevano e il loro contesto, che vedevano in modo del tutto diversi dai successori, non ci sono più accessibili»¹²⁵.

Di conseguenza, i «libri di Cornelius sono oggi dimenticati e un velo polveroso li ricopre nelle biblioteche», come ha scritto Carlo Pettazzi alla fine degli anni Settanta nella sua monografia adorniana: «A suo tempo essi dovettero però godere di una certa notorietà, tanto che vengono citati in opere come *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin e *Ricerche logiche* di Husserl»¹²⁶. Che tuttavia allora fosse già in atto quel processo di superamento riferito da Schnädelbach, ci viene suggerito anche dal fatto che in queste stesse opere i contributi corneliani non venissero affatto apprezzati, bensì sottoposti a critiche distruttive, se non addirittura feroci. Sia per tale ragione o per la sua effettiva scarsa eco nella storia del pensiero filosofico, il nome di Cornelius è ancora oggi legato a una reputazione negativa, tanto che ormai è «abitudine parlare del professore universitario di Adorno con tono di sufficienza»¹²⁷. Del resto, furono gli stessi “allievi” a opporsi per primi agli insegnamenti del proprio “maestro”, rivolgendosi contro il neokantismo nelle pagine della *Dialettica dell'illuminismo*.

Ricostruire i rapporti fra Cornelius e Adorno, nonché la stessa mediazione di Horkheimer, può pertanto contribuire a illustrare, almeno dal punto di vista filosofico-culturale, il passag-

¹²⁴Ivi.

¹²⁵Ivi.

¹²⁶C. Pettazzi, *Th. Wieselgrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero 1903-1949*, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 40.

¹²⁷H. Scheible, *Theodor W. Adorno. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt*, Rowohlt, Hamburg 1989, p. 22.

gio fra due epoche, ossia il drammatico volgersi della modernità in contemporaneità, segnato dal tramonto della società europea tardo-ottocentesca, da una nuova disposizione davanti al progresso tecnico-scientifico e dal confronto con la pregressa eredità della tradizione illuminista. «Un'impresa simile non serve solo a colmare una lacuna del sapere o a fare giustizia nella storiografia. Non si tratta neanche di stilizzare, contro la *communis opinio*, il tanto filosoficamente disprezzato diciannovesimo secolo come un'epoca di splendore intellettuale da riscoprire»¹²⁸. Piuttosto, una simile ricostruzione si prefigge come scopo quello di gettare uno sguardo sulla teoria critica aggirando le opere maggiori, tentando di accedervi da quella sorta di porta secondaria rappresentata dalla sua stessa genesi. Ci andremo quindi concentrando su una fase in cui Adorno e Horkheimer non erano ancora i principali esponenti della Scuola di Francoforte, ma due giovani studiosi che si stavano affacciando alla vita accademica. Rispetto all'analisi delle opere necessariamente organiche, quali la *Dialettica dell'illuminismo* e la *Dialettica negativa*, in cui il pensiero filosofico doveva sollevarsi al di sopra delle linee di forza da cui aveva avuto origine, un approccio che potremmo definire “genetico” consentirebbe forse di aprire nuove visuali sulla teoria critica. Proseguiva poi Schnädelbach:

Se è vero che noi conosciamo gli esordi del pensiero filosofico contemporaneo, ma solo in modo stranamente astorico, ovvero come risposte o reazioni a qualcosa che noi stessi *non* conosciamo, allora le radici dell'oggi sono collocate nell'oscurità. Se noi ce ne occupiamo, faremo esperienza di *noi stessi*, poiché le condizioni del nostro filosofare non sono state stabilite solo dai padri della modernità che ci sono ancora presenti: essi vi reagirono già. Abbiamo dunque a che fare con l'immediata preistoria di ciò che consideriamo il nostro presente, e che non capiremo fintanto che non avremo capito la sua origine¹²⁹.

Anche la preistoria della teoria critica si colloca in questa fase opaca su cui Schnädelbach contribuisce a fare chiarezza col suo breve compendio. Per quanto riguarda invece il presente lavoro, decisamente più modesto, ricostruire i rapporti fra l'ordinario di Francoforte e gli ideatori della teoria critica significa portare alla luce una fase poco nota della biografia di Adorno e Horkheimer e, anzitutto, rimuovere un poco della polvere depositatasi sulla vita e sulle opere di Hans Cornelius.

128H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland*, cit., p. 14.

129Ibid., pp. 13-14.

«Tutto ha ordinato la mente.»
Anassagora, V secolo a.C

1.1. Un figlio dell'arte approdato alla psicologia scientifica

Quando accolse la convocazione dell'Accademia per le scienze sociali e commerciali, antesignana dell'Università di Francoforte, Hans Cornelius era un professore universitario di quarantasette anni che, abbandonato l'insegnamento a Monaco, si apprestava a divenire il primo titolare di una delle due cattedre istituite grazie al generoso sostegno economico della fondazione Speyer, dedicata alla filosofia sistematica e alla storia del pensiero. Il monacense raggiunse la città sul Meno al momento dell'inaugurazione dell'*Akademie für Handel- und Sozialwissenschaften*, nel 1910. Nello stesso periodo, l'ex-direttore dell'Istituto di psicologia di Zurigo, Friedrich Schumann, rimpiazzava l'altro posto finanziato dalla medesima fondazione, assumendosi la conduzione dell'istituto gemello francofortese¹. La simultaneità con cui avvenne il reclutamento di Cornelius e Schumann fu certamente una pura coincidenza. Altrettanto accidentale non era stata tuttavia la selezione dei candidati, che invece rispondeva al programma di «promozione delle scienze e dell'insegnamento scientifico altamente qualificato»², intrapreso alcuni anni prima dalla moglie del defunto banchiere berlinese Georg Speyer. La facoltosa vedova aveva dato vita all'omonima *Stiftung* nel 1907 estendendo un'attività filantropica già avviata dal settore sociale a quello culturale, prevalentemente allo scopo di procurare maggiori opportunità di accesso al mondo accademico ai giovani ricercatori di origini ebraiche, altrimenti largamente discriminati all'interno delle istituzioni tedesche – spesso non solo su basi confessionali, ammesse spesso come ragioni ufficiali, ma anche su quelle tacitamente “razziali”.

Determinata ad attuare i propri progetti a Francoforte, Franziska Speyer era entrata in confidenza con il borgomastro Adickes, che da parte sua non aveva perso occasione di incoraggiarla, motivandola a investire il denaro nell'avanzamento scientifico e tecnologico della

1 Il direttore dell'Istituto di psicologia di Francoforte, Karl Marbe, aveva infatti appena accettato di trasferirsi a Würzburg. M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture, 1980-1967. Holism and the quest for objectivity*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 120.

2 Così recitava lo statuto della fondazione. Cfr. P. Ballò, *Die Gründung der Universität Frankfurt und ihre Stifter jüdischer Herkunft*, USE.

città³. Di origine e confessione ebraica lei stessa, così come il marito, la vedova Speyer si era accostata alla ricerca sovvenzionando l'Istituto sulla cura delle malattie tumorali, diretto dal premio Nobel per la medicina Paul Ehrlich⁴. Nel 1909 l'intraprendente signora Speyer era tuttavia venuta improvvisamente a mancare. In accordo alle precise volontà testamentarie – che sganciavano l'eredità da specifici fini, mettendola liberamente a disposizione dell'amministrazione comunale – la determinazione di Adickes seppe volgere questa sfortunata circostanza in una favorevole opportunità per promuovere progetti ancora più ambiziosi: dal letto in cui era relegato a causa dei frequenti attacchi di gotta, il sindaco dispose che il patrimonio dei coniugi venisse interamente devoluto allo sviluppo universitario⁵. Questo cospicuo e inatteso lascito contribuì così in modo significativo ad accelerare il processo di trasformazione dell'Accademia in Università, perché, come ben sapeva Adickes, era solo attraverso l'istituzione di una facoltà e di una cattedra di filosofia che l'ateneo avrebbe visto ufficialmente riconosciuta la sua funzione eminentemente culturale.

La malizia degli organi di stampa conservatori non si fece attendere, e presto ebbero a levarsi vere e proprie voci di protesta. Alcuni commentatori sostennero che le basi economiche su cui era stata posta la nascita dell'ateneo cittadino dimostravano l'intenzione di imitare il modello americano di istruzione universitaria, evidentemente inconciliabile con le linee guida tracciate invece dalle autorità ministeriali statali tedesche. La segnalazione di tale incongruenza, tuttavia, era solamente la più fondata tra le diverse critiche mosse alla costituzione dell'istituto universitario, mentre la maggior parte di queste rispondeva a precisi intenti politici. Infatti, se alcuni quotidiani puntavano il dito contro la presunta democratizzazione a cui aspirava l'Università – dalla quale sarebbero risultate favorite le élite ebraiche di Francoforte – mentre altri concentrarono il proprio disappunto sulla sconcertante assenza di una facoltà di teologia, ci furono anche coloro che espressero sincera preoccupazione per la decisione di istituire un insegnamento di economia nazionale. Questa cattedra rappresentava la bestia nera del conservatorismo francofortese, nella quale, seguendo una logica del piano inclinato, si vedeva una breccia aperta nell'Università ai seguaci di Lujo Brentano, capace di trasformare l'ateneo in un covo del socialismo della cattedra, anziché nell'auspicata roccaforte dello spirito. Al di là quindi dei singoli aspetti evidenziati, il coro di protesta dei conservatori era sostanzialmente unanime nell'esprimere un giudizio negativo e, conseguentemente, fermo nella propria risoluzione conclusiva: «[N]on vogliamo sapere educata in questo modo la nostra gioventù»⁶. Pre-

3P. Kluge, *Die Stiftungsuniversität Frankfurt am Main*, cit., p. 61.

4A. Sakurai, *Science and Societies in Frankfurt am Main*, cit., p. 147.

5P. Kluge, *Die Stiftungsuniversität Frankfurt am Main*, cit., pp. 61-62.

6 *Ibid.*, pp. 66-67.

stando fede a queste critiche parrebbe che molti francofortesi non si augurassero affatto la nascita di una simile Università. Perlomeno non nella maniera in cui essa, inizialmente, sembrò che dovesse prendere forma. Tuttavia non è difficile cogliere nelle suddette opinioni l'eco dell'antisemitismo – talvolta carsico, talvolta esplicito – che caratterizzava la società del Reich guglielmino, inasprito da un certo risentimento per il ruolo propulsore svolto a Francoforte dalle fondazioni ebraiche.

Come abbiamo visto nel primo capitolo, è opportuno segnalare come nel corso degli anni la *Stiftungsuniversität* si fosse sostanzialmente allontanata dalle linee guida dettate dal progetto iniziale. Già nella prima fase di realizzazione e di sviluppo, la fondazione universitaria dovette fare i conti con uno spirito diverso da quello paventato nella lettera degli statuti liberali. Già il profilo di Hans Cornelius, a dire il vero, non corrispondeva puntualmente a quello delineato nei *desiderata* espressi dalla signora Franziska Speyer. Il professore di Monaco non era difatti ebreo, né tantomeno un ricercatore imberbe. Senza aver mai fatto parte del gruppo dei corifei del mondo intellettuale o accademico di allora, egli possedeva però una solida formazione scientifica, oltre che filosofica, e fu proprio la combinazione di questi due fattori a contribuire decisamente a renderlo il candidato ideale per la futura cattedra universitaria. Come ha giustamente rilevato Mitchell G. Ash, negli anni precedenti la sua chiamata a Francoforte, Cornelius aveva raggiunto una certa notorietà essenzialmente in qualità di psicologo, distinguendosi quale principale «critico della dottrina delle sensazioni inavvertite di Stumpf»⁷. Infatti, nonostante il suo contributo alla psicologia scientifica fosse stato di natura interamente teorica, ed egli non avesse personalmente condotto neanche un singolo esperimento di laboratorio, i contatti accademici coltivati da Cornelius rimandavano spesso all'ambiente degli psicologi sperimentali. Diversi anni più tardi, egli non mancò inoltre di ricordare con piacere le stimolanti e assidue conversazioni che ebbe modo di intrattenere con Max Wertheimer, uno dei principali ideatori della *Gestalttheorie*. Nel periodo che intercorse tra il 1910 e lo scoppio della Prima guerra mondiale, Wertheimer e Cornelius ebbero infatti occasione di conoscersi e frequentarsi, proprio a Francoforte, dove lo psicologo esercitava la libera docenza⁸. Ma Wertheimer, con cui il professore monacense rimase cordialmente in contatto anche negli anni Venti – per esempio sostenendolo nella controversa vicenda della candidatura alla cattedra praghese –⁹ non era stato l'unico gestaltista a venire regolarmente ospitato nella piccola e gra-

7 M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit., p. 120. I

8 *Ivi*.

9 Alla fine di maggio del 1914 Christian von Ehrenfels si rimise in contatto, dopo lunghi anni, con Hans Cornelius, pregandolo di raccomandare personalmente Wertheimer ai colleghi praghensi. L'ideatore del concetto di “qualità figurale” stava infatti caldamente sostenendo la chiamata del gestaltista alla propria Università. Poiché infatti una metà della commissione istituita per la selezione dei candidati intendeva appoggiare uno psicologo sperimentale, laddove l'altra preferiva un “teorico della conoscenza vicino alle

ziosa villa di campagna che, sulla base di un progetto orgogliosamente realizzato di proprio pugno¹⁰, Cornelius si era costruito nella provincia francofortese di Oberursel. Del circolo di studiosi e amici che usavano allora raccogliersi intorno al professore, così come della modalità informale in cui si svolgevano queste salottiere riunioni nella sua tenuta di campagna, ne fu reso un ritratto particolarmente vivido all'indomani della morte del filosofo. Tale citazione merita di essere letta attentamente, non solo perché ci permette di gettare uno sguardo sulle riunioni di “Villa Cornelius”, ma anche perché consente di cogliere l’“insocievole socievolezza” della personalità corneliana:

Dopo il suo primo alloggio nel monastero domenicano di Sachsenhausen – dove visse un tempo il redattore della “Theologia deutsch” – egli andò ad abitare nella sua originale casa di Oberursel. Dietro un muro di quelli che si trovano solo in un paesaggio italiano, che getta ombre di grande effetto, giace la casa col tetto piatto, sotto molti punti di vista precorritrice del successivo “Bauhaus”. Autodidatta anche in ciò, Cornelius aveva tentato di bilanciare un difetto nell'impianto di riscaldamento attraverso un tubo mobile e visibile, che dall'esterno sembrava l'imbuto di un vecchio grammofono. Qui c'è il suo atelier, qui stanno i suoi scuri mobili del Rinascimento italiano, e sempre qui egli raduna con ospitalità la sua più stretta cerchia. Di solito si inizia il pomeriggio, con la discussione al tavolo lungo, poi si passa all'amabile Chianti e ad altre specialità della cucina italiana; alla fine *en petit comité* nella piccola sala da pranzo, dove le pietanze sono prese dalle mensole, comodamente da seduti. Degli ospiti ricordiamo Max Wertheimer (con cui Cornelius s'intratteneva volentieri), Wolfgang Köhler, Koffka, il dottor Cohnstamm, l'economista nazionale Andreas Voigt, il prematuramente scomparso Fritz [Friedrich] Raab, Theodor Bäuerle, l'attuale ministro della cultura del Baden-Württemberg. Del rapporto con i filologi Walter Otto e Hans v[on] Arnim raccontava con piacere. I visitatori che comparivano d'improvviso venendo da fuori, come Ludwig Curtius, davano luogo a un vivace stare assieme, che finiva in musica come da copione socratico. Prima della sua morte lo rallegrarono i segni di vita che i suoi allievi Horkheimer e Pollock inviarono dall'America¹¹.

scienze naturali e possibilmente della scuola Mach-Avenarius-Cornelius”, Ehrenfels aveva preso la risoluzione di proporre “l'unico candidato che pare riunire entrambe le esigenze”, e chiedeva quindi al professore di Monaco – nonostante rimarcasse come con ciò la loro divergenza di opinione sul tema delle qualità figurali non fosse affatto venuta meno – di intervenire nel assicurare i membri della commissione che Wertheimer poteva a tutti gli effetti essere considerato “uno dei Suoi”. C.v. Ehrenfels a H. Cornelius, 29 maggio 1914, *Ana* 352. *Briefe an Hans Cornelius* [BSB].

10 “Villa Cornelius” era difatti uno dei prodotti più eloquenti di quel particolare “multiforme ingegno” che dovette contraddistinguere non poco l'operoso, eclettico ed eccentrico professore giunto da Monaco, dall'evidentemente meno versatile posa intellettuale assunta dai suoi colleghi. Con ciò l'abitazione francofortese del filosofo venne quasi a esibire, agli occhi dei suoi migliori conoscenti, l'autentica manifestazione della sua intima personalità. Non ci fu infatti neanche un singolo commentatore che, dopo aver frequentato Cornelius a Oberursel, non sia rimasto colpito dallo stile di vita che egli vi conduceva, emblematicamente simboleggiato dalla conformazione del suo stesso alloggio campestre. Così se ne ricordava negli anni Sessanta Max Horkheimer durante i suoi colloqui con Ernst von Schenk: «Si sentiva di fare cose per le quali normalmente si assumono dei professionisti. Per esempio disegnò e costruì la sua casa, e inoltre dipingeva e scolpiva [...]. Era un uomo del Rinascimento». Riportato in J. Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge University Press, New York 2011, p. 69.

11 C.A. Emge, “Hans Cornelius”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n°3, 1948, p. 266.

Come emerge dalla rievocazione di questa scena conviviale e, soprattutto, dalla composizione degli ospiti, gli interessi di Cornelius erano decisamente vivaci e poliedrici, ed effettivamente difficili da esaurire nell'esercizio della professione di docente universitario. Inoltre l'autentica passione della sua vita non era di natura propriamente scientifica. Come Cornelius aveva tenuto a sottolineare in *Leben und Lehre* – che Max Wertheimer ebbe a definire un “bel ritratto”¹², pubblicato nel secondo volume di Raymund Schmidt sul pensiero contemporaneo tedesco – negli anni precedenti al trasferimento a Francoforte il suo lavoro scientifico si era costantemente accompagnato all'interesse per l'arte¹³. Essa ricopriva una posizione centrale nella vita del professore monacense, e Cornelius non mancava di sottolinearlo in prima persona per dimostrare anche che le faccende accademiche non costituivano il fulcro delle sue attenzioni. Sempre nel suo autoritratto, Cornelius ricordava infatti di non aver avuto troppe difficoltà a rifiutare un posto da ordinario offertogli ad Halle agli inizi del 1908: mentre si trovava a Venezia intento a copiare un Tintoretto – il suo pittore rinascimentale prediletto – non aveva avuto dubbi sull'inopportunità di commutare la propria libera docenza nel capoluogo bavarese con una cattedra in una città che considerava un “deserto” artistico¹⁴.

Nato a Monaco il 27 settembre 1863 come secondo figlio dello storico Carl Adolf Cornelius ed Elisabeth Simrock, Johannes Wilhelm Cornelius era allora l'ultimo virgulto di un albero genealogico costellato di artisti e di intellettuali. In primo luogo è da ricordare il padre che, divenuto rettore dell'ateneo monacense nel 1873 e nominato «Cavaliere dell'Ordine di Massimiliano per le scienze e le arti»¹⁵ dal re di Baviera nel 1903, aveva sposato nientemeno che una discendente della «famiglia del famoso editore di Musil»¹⁶. Inoltre, andando a ritroso nel tempo la famiglia Cornelius poteva vantare personalità quali l'attore Carl Cornelius

12 Dopo che Cornelius ebbe a spedirgli una copia del volume in cui era apparso “Leben und Lehre”, Wertheimer lo ringraziò calorosamente con una cartolina: «[G]razie di cuore per l'invio! Quale sorpresa e gioia mi ha arrecato il bel ritratto! (in testo e immagine!). Un autoritratto così è già una buona cosa! Mille grazie. (In più grazie per la [...] bella sorpresa di avermi menzionato in modo così amichevole, cosa che mi ha davvero sbalordito: ciò è davvero un onore». M. Wertheimer a H. Cornelius, 23 febbraio 1921, *Ana* 352. *Briefe an Hans Cornelius* [BSB].

13 H. Cornelius, “Leben und Lehre”, in R. Schmidt (Hrsg.), *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, II, Meiner, Leipzig 1921, p. 89.

14 *Ibid.*, p. 90. Cornelius, dopo due inviti, rifiutava la chiamata ad Halle: «Mi sottrarrei solo a malincuore al mio raggio d'azione a Monaco, mi riuscirebbe cioè difficile tagliare i rapporti che in questi anni ho allacciato con l'arte e la scuola d'arte, poiché per la mia attività in questo campo non troverei occasione in nessun altro luogo». H. Cornelius al Kultusministerium, 25 aprile 1908, *Ana* 352. *Persönliche Dokumente. Universitätslaufbahn* [BSB]. Più tardi Cornelius accettò la chiamata francofortese ponendo come “condizione” di essere consultato a livello comunale per le “faccende artistiche”. Giunto nella città sul Meno constatò però come Adickes, sindaco dalle “ampie vedute” in altri campi, non avesse la minima «cultura artistica [...] come la maggior parte degli uomini della nostra epoca». H. Cornelius, “Leben und Lehre”, cit., p. 91.

15 H. Cornelius, “Fragebogen”, cit.

16 H. Cornelius a O. Kindberg, 5 dicembre 1942, *Ana* 352. *Briefe von Hans Cornelius an verschiedenen Adressaten* [BSB]. Facendo invece riferimento all'attività di editore discografico di Simrock, Cornelius citava l'illustre discendenza anche nel famoso autoritratto. H. Cornelius, “Leben und Lehre”, cit., p. 83.

(nonno paterno di Hans), suo fratello, il famoso compositore Peter Cornelius (zio del padre), nonché un antenato illustre quale il pittore Peter von Cornelius, coetaneo di Goethe e di Heine¹⁷, figlio a sua volta di un artista che aveva insegnato per anni all'accademia di Belle Arti a Düsseldorf. Dichiaratamente affascinato dalla figura del compositore, anche Hans nutrì precoci interessi in campo artistico. Senza tuttavia essere portato e, anzi, lamentando una discreta mancanza d'orecchio musicale, fu costretto a interrompere le lezioni di pianoforte, fin quando non si decise a seguire i consigli del venerato fratello maggiore – «pittore dal talento eccezionale»¹⁸, scomparso quando Hans compiva quattordici anni – in materia di pedagogia musicale. Tale fatto, apparentemente aneddotico, ebbe un certo peso nello sviluppo intellettuale del giovane Cornelius. Sperimentando su se stesso gli effetti benefici dell'esercizio in materia di apprendimento, egli si persuase presto della perfettibilità della natura umana e dell'importanza della missione pedagogica¹⁹. Con l'avanzare degli anni e l'estendersi dei propri interessi alle arti figurative e plastiche, Cornelius non venne mai meno alla convinzione che conoscenza ed esperienza fossero così interdipendenti da rafforzarsi a vicenda nel corso dello sviluppo psicofisico dell'individuo. Nel 1896, appena due anni dopo il conseguimento della libera docenza, non tardò a esporre quanto sperimentato in prima persona sulla *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, dando ampio spazio al ruolo giocato dalla “funzione simbolica” della

17 Nel suo stile ironico e metaforico, Heine aveva però espresso un giudizio eloquente quanto impietoso sull'illustre antenato. In *Reisebilder* – di per sé una riposta al “classico” goethiano – Heine raffrontava Cornelius con Rubens, con una caustica ripresa in prosa dei forti contrasti che contraddistinsero le pitture del fiammingo. Ricordando il soggiorno a Genova, dove ammirò «qualche stupendo Rubens», Heine inveiva contro il manierismo del suo vecchio maestro di Düsseldorf: «Non posso passare davanti al più piccolo quadro di questo grande pittore senza pagare il pedaggio di un'ammirazione stupefatta, tanto più che oggi è di moda cavarsela con una scrollatina di spalle, perché, si dice, manca di idealità. In questo atteggiamento, è soprattutto grande la scuola storica di Monaco; e bisogna vedere con che solenne disprezzo lo zazzerruto corneliano attraversa la sala di Rubens! Forse, l'errore dei giovani si spiega col profondo contrasto fra Peter Cornelius e Paul Rubens. Contrasto più netto, in verità, è difficile pensare: eppure, a volte, mi sembra di riconoscervi anche delle affinità [...]. Per fecondità, ardimento della creazione, originalità geniale, sono fratelli, entrambi pittori nati, appartenenti al ciclo dei grandi maestri fioriti quasi tutti ai tempi di Raffaello; ma questi, se potevano ancora esercitare un influsso diretto su Rubens, sono separati dai nostri da un abisso così profondo, che l'apparizione di Peter Cornelius quasi ci sgomenta [...] A osservarli, i suoi quadri ci guardano con occhi del quindicesimo secolo, le vesti sono spettrali come se ci frusciassero intorno a notte fonda, un incanto potente, una verità imperiosa hanno i corpi disegnati con la precisione del sogno: solo mancano di sangue, di vita pulsante, di colore. Sì, Cornelius è un creatore; ma quando osserviamo le sue creature, ci sembra che non possano vivere a lungo, che siano state dipinte un'ora prima di morire, che portino un triste presagio di morte. Pur nella loro giovialità festosa, le figure di Rubens destano nella nostra anima una sensazione simile, anch'esse sembrano portare il germe della morte, ed è come se, appunto per la loro pienezza di vita, per l'esuberanza sanguigna delle loro carni rosse, il fulmine dell'apoplessia le attenda. È forse questa la misteriosa affinità che, nel confronto fra i due grandi maestri, così stranamente ci colpisce». H. Heine, *Impressioni di viaggio. Italia*, Rizzoli, Milano 2013, pp. 92-93.

18 H. Cornelius, “Leben und Lehre”, cit., p. 84.

19 «I suoni ripagavano l'amore che mostravo loro. L'orecchio, aiutato da un forte senso del ritmo, iniziava lentamente a evolversi: divenni un pianista in grado di leggere con sicurezza le note dalla partitura, e negli anni di liceo esercitai una grande quantità di strumenti a fiato e ad arco. Mi dilungo su queste cose perché dimostrano quanto sia errata l'opinione pedagogica secondo cui non si debbano educare musicalmente i bambini “senza orecchio”. L'orecchio si coltiva altrettanto bene quanto il linguaggio». *Ivi*.

memoria e dal «riconoscimento delle immagini mnestiche» nei processi di apprendimento e nel modo di rappresentarsi la realtà del singolo individuo²⁰. Cornelius poteva citare, fra l'altro, un rinomato membro della famiglia come pioniere del metodo pedagogico approfondito nel saggio *Das Gesetz der Übung*. Era stato infatti Peter Cornelius il primo ad applicare un metodo mnemonico per consentire ai suoi allievi di riconoscere gli intervalli fra le note. Il caso era peraltro noto, tanto da venire discusso sia in *L'analisi delle sensazioni* di Ernst Mach, sia nel lavoro di Christian von Ehrenfels sulle qualità figurali apparso sulla stessa rivista sei anni prima²¹. Citato in prima persona dallo stesso Cornelius nella seconda parte di *Ueber Verschmelzung und Analyse*²², è pacifico sostenere che, se la sua ammirazione per il compositore di famiglia era smisurata, nei confronti dei due intellettuali egli si sentisse persino debitore del suo approccio filosofico.

Senza poi tenere presente quanto per Cornelius scienza e arte fossero unificate come pedagogia, la sua decisione d'intraprendere gli studi di chimica dopo il diploma al *Maximilians-gymnasium* sembrerebbe un semplice incidente di percorso. Del resto, egli stesso raccontava della formazione quale studente di chimica, fisica e matematica con evidente insoddisfazione, rimarcando come le attività di studio non riuscissero ad assorbirlo, lasciandogli fortunatamente tempo per coltivare gli interessi artistici, all'epoca soprattutto musicali, ai quali andava an-

20 H. Cornelius, "Das Gesetz der Übung", *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, n° 20, Reisland, Leipzig 1896, p. 50.

21 «Mach nella sua opera (...) presenta (...) un metodo consigliato da P[eter] Cornelius ai suoi scolari per riconoscere gli intervalli fra le note». Nel famoso saggio sulle "qualità figurali" (anche: «qualità della forma», «qualità formali», «qualità gestaltiche») la tecnica escogitata da Cornelius era riadattata alla luce delle tesi esposte. Secondo Ehrenfels la memoria tratteneva nella rappresentazione l'intera "forma sonora" [*Tongestalt*] della melodia, anziché le singole unità in cui era possibile scomporla. Ecco per esteso il passo di Ehrenfels: «La nostra riformulazione di tale metodo (...) è la seguente: chi non possiede un senso musicale così addestrato da poter cantare a richiesta e con sicurezza una quarta ascendente, utilizzi l'artificio di tenersi a mente una quarta ascendente; per esempio l'inizio dell'*ouverture* dei Tannhäuser (come Mach cita). Allora, se l'unico suo scopo è di cantare quella melodia, troverà come da sé la soluzione del compito posto. (...) In generale si può dire che la maggior parte delle persone è in grado di tenere a mente qualche melodia, un numero minore è in grado di ricordare (senza quell'espedito) gli intervalli singoli e una decisa minoranza è capace di riprodurre note assolute». C.v. Ehrenfels, "Le qualità formali", in E. Funari, N. Stucchi, D. Varin (a cura di), *Forma ed esperienza. Antologia di classici della percezione*, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 49-50. La paternità machiana del problema figurale ehrenfelsiano viene sottolineata anche da Riccardo Martinelli: «Diversi anni addietro, discutendo le teorie di Helmholtz, Ernst Mach aveva osservato come la trasposizione di una melodia ad altra tonalità (operazione in apparenza filosoficamente innocua) nascondesse in realtà un problema abbastanza serio: appaiono infatti uguali due melodie che, dopo la trasposizione, non hanno più alcuna nota in comune ma coincidono solo per quanto concerne la "figura tonale" [*Tongestalt*]». R. Martinelli, *Musica e teoria della Gestalt. Paradigmi musicali nella psicologia del primo Novecento*, *Il Saggiatore musicale*, n° 5, 1998, p. 98.

22 Affrontando la questione del riconoscimento di una melodia, il cui reiterato ascolto dischiudeva secondo Cornelius delle variazioni nell'identità della sua forma sonora, egli scriveva: «Che tale tipo di apprensione della melodia sia persino più primaria e frequente rispetto a quella mediata da una analisi precisa, risulta distintamente dai rilievi sul metodo di insegnamento di Peter Cornelius che vi vengono ritrasmessi da Mach». H. Cornelius, "Ueber Verschmelzung und Analyse. Eine psychologische Studie [II]" *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, n° 17, Reisland, Leipzig 1892 p. 44.

dava aggiungendosi un repentino innamoramento per le opere letterarie e poetiche straniere²³. Il proverbiale eclettismo corneliano originava dalle esperienze di questi anni, quando il carattere di Hans era ancora in divenire, rispondendo pienamente ai canoni formativi della borghesia colta [*Bildungsbürgertum*], nemica giurata dello specialismo e generalmente cosmopolita²⁴. Pensatore certo più poliedrico che geniale, Cornelius non era tuttavia privo della capacità «di trovare le mediazioni ed i punti di contatto fra i vari ambiti di interesse, riuscendo così a sfuggire al pericolo di quell'eclettismo dispersivo, a cui spesso sono condannati coloro che si ribellano allo specialismo»²⁵. Nonostante il giudizio contrario di Pettazzi, Cornelius non era in ciò lontano dall'atteggiamento dei suoi più noti studenti. Tale fattore unificante derivava tuttavia, in antitesi coi suoi "allievi", dal precoce emergere di un «forte desiderio di conoscenza completa e sistematica», divenuto, già verso la fine del liceo, «il motivo unico e totalizzante che determinava le mie aspirazioni»²⁶. Esso univa a doppio filo scienza e filosofia. «Con quest'aspirazione si ritrovò [...] sospinto a praticare una ricerca filosofica pura»²⁷. Il passaggio dall'una all'altra attività di studio si compì, a ogni modo, piuttosto gradualmente. Anzitutto Cornelius, inappagato delle lezioni a Monaco, si trasferì a Berlino per seguire (in tre semestri) i corsi del fisico Gustav Kirchhoff e del matematico Karl Weierstraß. Solo alla fine di questo soggiorno, il ventitreenne attraversò quella fase di ripensamento, in cui è facile scorgere il riflesso di una crisi nei rapporti col padre, che lo condusse infine alla scelta di dedicarsi esclusivamente all'arte e alla filosofia²⁸. Seguendo tuttavia per prima cosa la volontà di Carl Adolf Cornelius, Hans terminò il ciclo di studi iniziato, ottenendo il titolo di dottore in due tempi, sotto la supervisione di due futuri premi Nobel: con un breve studio intitolato *Sulla beta-chinolina*, assieme a Otto Fischer²⁹, e una ricerca sulla sintesi dell'orzina preparata nei laboratori di Adolf von Baeyer³⁰. A seguito di quest'ultimo lavoro Cornelius si

23 «Proseguivo gli studi musicali, mentre all'interesse per la letteratura straniera (soprattutto poesia inglese, italiana, spagnola e araba) si aggiunsero le traduzioni e i tentativi poetici propri, con grande riprovazione di mio padre, il quale detestava ogni forma di dispersione». H. Cornelius, "Leben und Lehre", cit., pp. 84-85.

24 Secondo questo modello Cornelius sarà ripetutamente commemorato. Cfr. "Philosoph und Mahler. 10. Todestag von Hans Cornelius", 13 agosto 1957, *Frankfurter Haus Presse*; "Ein Philosoph im besten Sinne. Die Frankfurter Universität ehrte Hans Cornelius", 13 agosto 1957, *Frankfurter Allgemeine*; G. Remszhardt, "Ein Philosoph in Frankfurt. Zum Gedenken an Professor Hans Cornelius", 22 agosto 1957, *Frankfurter Rundschau*. Fino alla quarta ginnasio Cornelius fu infatti educato direttamente dal padre. H. Cornelius "Leben und Lehre", cit., p. 83; *Ana 352. Persönliche Dokumente. Schul- und Studiumszeit* [BSB].

25 C. Pettazzi, *Th. Wiesengrund Adorno*, cit., p. 20.

26 H. Cornelius, "Leben und Lehre", cit., p. 84.

27 H. Cornelius a O. Kindberg, 5 dicembre 1942, *Ana. 352. Von Hans Cornelius an verschiedene Adressaten* [BSB].

28 «Dissi a mio padre che come scopo nella vita avrei potuto scegliere solo la musica o la filosofia». H. Cornelius, "Leben und Lehre", cit., p. 85.

29 H. Cornelius, *Ueber das β -Dichinolylin. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doctorwürde*, Straub, München 1885.

30 H. Cornelius, *Ueber die Synthese der Dioxyphenylessigsäure und des Orcins. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doctorwürde*, Straub, München 1886.

impegnò anche due anni quale primo chimico-assistente. Nel frattempo, sempre col proposito «di trovare le fonti di una conoscenza certa e universale»³¹ e di neutralizzare «ogni forma di concetto dogmatico», egli si immerse nella lettura di Schopenhauer, traendone la conclusione che «il punto di partenza idealistico» fosse «l'unico fondamento sicuro per una conoscenza della natura senza metafisica»³². Allo stesso tempo Cornelius venne a intensificare i suoi viaggi in Italia, dove cominciò a cimentarsi nelle arti plastiche, suggellando così il suo amore per il Rinascimento³³. L'arte e la filosofia cominciarono dunque a occupare un posto sempre più importante nella sua vita, tuttavia le prescrizioni del padre continuarono a determinarne i progetti pratici: Cornelius sottopose contro voglia il primo tentativo di abilitazione alla «sezione di scienze naturali della facoltà di filosofia di Monaco»³⁴. Il lavoro, svolto in ambito logico, «sugli assiomi e le ipotesi delle scienze esatte», fu infine rifiutato dalla commissione, «giustamente – come aggiunse Cornelius nel suo autoritratto – poiché, nonostante tutta una serie di risultati inoppugnabili, era stato scritto con una preparazione filosofica insufficiente»³⁵. Fu a questo punto, come conseguenza del primo fallimento nel tentativo di ottenere la libera docenza a Monaco, che Cornelius riuscì a imprimere una svolta nella propria formazione accademica. A indirizzarlo sulla nuova strada da intraprendere fu la figura, allora prominente, del filosofo e psicologo Carl Stumpf, dal quale fu ricevuto per un primo colloquio a Berlino – almeno stando a una missiva indirizzata dal professore al padre di Cornelius:

Egregio Collega,

non conoscendo l'indirizzo del Signor Johannes, vorrei comunicagli, com'era sua volontà, che sono finalmente pronto a esaminare il suo lavoro, e che domani (lunedì) sarei sicuramente a casa dalle due fino alle tre o le quattro.

Coi migliori saluti,

il Suo devoto,

C[arl] Stumpf³⁶.

Quell'incontro dovette essere il primo di una lunga serie, considerando come la supervisione dell'abilitazione conseguita da Cornelius con il titolo *Versuch einer Theorie der Existen-*

31 H. Cornelius a O. Kindberg, 5 dicembre 1942, cit.

32 H. Cornelius, "Leben und Lehre", cit., p. 86.

33 «Mi aveva colpito soprattutto l'arte plastica. L'impulso a creare divenne irresistibile. Mi procurai della creta e modellai una Madonna a grandezza naturale col Bambino addormentato fra le braccia». *Ivi*.

34 «La nuova attività [la scultura] mi divenne indispensabile come la filosofia. Poiché il laboratorio non mi lasciava né forza né tempo per altre occupazioni, mi decisi – dopo un'ardua battaglia – a sospendere il lavoro sperimentale. A patto però di mettere a frutto le conoscenze acquisite in una ricerca teorica». *Ivi*.

35 *Ivi*.

36 C. Stumpf a [C.A. Cornelius], 27 marzo 1892, *Ana 352. Briefe an Hans Cornelius* [BSB].

*tialurteile*³⁷ sia con ogni probabilità da attribuire al famoso psicologo³⁸. Il professor Stumpf era stato infatti attivo in molte città tedesche, fra le quali Monaco, dove ebbe anche occasione di pubblicare dei saggi come membro dell'Accademia bavarese delle scienze³⁹. La data del suo definitivo trasferimento a Berlino⁴⁰ fu infatti successiva sia alla discussione sia alla messa in stampa del lavoro corneliano per il conseguimento della libera docenza⁴¹. L'influenza esercitata da Stumpf sulla filosofia di Cornelius non si limitò quindi solo a qualche consiglio bibliografico, finalizzato a motivare un «energico studio della filosofia moderna e contemporanea, soprattutto della letteratura inglese e tedesca di psicologia»⁴², necessario a produrre uno scritto di libera docenza che recasse il suo nome. Il fondatore dell'Istituto di psicologia dell'Università di Berlino (da lui diretto fino al 1921) che, con la sua critica al modello analitico di spiegazione della vita psichica, fu il precursore tanto della *Gestaltpsychologie* quanto dell'approccio fenomenologico, costituì l'abbrivio del filosofare corneliano, determinandone fortemente l'orientamento. Lo stesso Cornelius, chiamato a redigere alcune righe di autopresentazione per la voce di un dizionario psico-pedagogico⁴³, dichiarerà in una lettera come «i primi fondamenti della sua teoria psicologica della conoscenza» fossero stati elaborati, «in parte in accordo, in parte riallacciandosi polemicamente», a partire dai «risultati della psicologia acustica di C[arl] Stumpf»⁴⁴. Con queste affermazioni egli faceva riferimento, segnatamente, al saggio *Ueber Verschmelzung und Analyse* comparso nel 1892 sulla rivista di Richard Avenarius. Se si trattasse del lavoro da esaminare di cui parlava Stumpf nella cartolina inviata a Carl Adolf Cornelius non è possibile determinarlo con sicurezza.

A ogni modo fu proprio quel contributo a consacrare la notorietà di Cornelius come primo

37 H. Cornelius, *Versuch einer Theorie der Existentialurteile*, Rieger, München 1894.

38 Ciò si evince dal documento di convocazione alla dissertazione della tesi, dove Carl Stumpf compare nelle vesti del primo dei tre commissari. Cfr. *Ana 352. Persönliche Dokumente. Universitätslaufbahn* [BSB].

39 «A Monaco, in seguito alla mia entrata nell'Accademia, iniziò la serie dei miei saggi accademici; per lo più scritti occasionali, dato che dovevano fare i conti con l'ambito limitato per la scelta dei temi, che in generale concernevano molto più facilmente problemi storici, filologici e scientifici, piuttosto che filosofici». Quest'ultima affermazione va comunque relativizzata, poiché le concezioni filosofiche di Stumpf, ponendo al centro della teoria della conoscenza la psicologia sperimentale, erano piuttosto controverse da un punto di vista filosofico, mentre allora si trovarono anche in contrasto con il modo consueto di insegnare e intendere la disciplina. Si tratta di un aspetto attorno al quale, come vedremo, ruotò anche il pensiero di Cornelius. C. Stumpf, «Autobiografia intellettuale», *Psicologia e metafisica. Sull'analiticità dell'esperienza interna* (a cura di V. Fano), Ponte alle Grazie, Firenze 1992, p. 31.

40 «Così a Pasqua del 1894 mi trasferii a Berlino». *Ibid.*, p. 32.

41 «Nel febbraio 1894 mi abilitai a Monaco in filosofia». H. Cornelius, «Leben und Lehre», cit., p. 87. Nel documento ufficiale si precisa come il colloquio fosse stato stabilito per il terzo giorno del mese. *Ana 352. Persönliche Dokumente. Universitätslaufbahn* [BSB].

42 H. Cornelius, «Leben und Lehre», cit., pp. 86-87.

43 «È molto gentile da parte tua, che tu abbia pensato a me per la faccenda del dizionario psicologico-pedagogico, e voglio subito farti un breve resoconto della mia attività in quest'ambito, cui aggiungo i dati biografici». H. Cornelius a O. Kindberg, 5 dicembre 1942, cit. Le informazioni bibliografiche del dizionario previsto da Kindberg non sono indicate nel documento, pertanto non ci è stato possibile stabilire se esso sia poi effettivamente stato pubblicato.

44 *Ivi*.

critico delle sensazioni inavvertite, nonché sostenitore di un anti-associazionismo radicale, secondo cui il fenomeno della “fusione tonale” [*Tonverschmelzung*] dipendeva da una “qualità complessa” [*Komplexqualität*], dipendente dalla relazione nel tutto di elementi che non erano scomponibili a livello immediatamente percettivo. Riallacciandosi al secondo volume della *Tonpsychologie*, con cui Stumpf aveva introdotto il concetto di fusione per chiarire come avvenissero fenomeni percettivi unitari, quali la percezione simultanea delle singole note in un accordo musicale, Cornelius giungeva a sostenere la priorità del tutto sulle parti, indicando i contenuti parziali come effetto di un'operazione analitica di scomposizione: «In tutti i casi in cui in un'unità sensibile si assuma una somma di sensazioni parziali inavvertite singolarmente [...] parliamo di fusione [*Verschmelzung*]»⁴⁵. L'influenza decisiva del concetto di “qualità figurale” sull'approccio cornelianiano al problema della fusione percettiva di Stumpf era esplicita. Fra l'altro lo studio di Ehrenfels comparve lo stesso anno del volume conclusivo dell'opera di Stumpf: una coincidenza che dovette suscitare una certa sovrapposizione fra le tesi dei due autori.

Come noto, l'ipotesi che sussistesse una sostanziale continuità fra la mereologia stumpfiana ed ehrenfelsiana fu energicamente respinta dal fondatore dell'Istituto di psicologia di Berlino. Nella sua ultima opera, pubblicata postuma e intitolata *Erkenntnislehre*, Stumpf intese infatti rimarcare soprattutto le fondamentali differenze che intercorrevano fra la sua teoria e gli approcci liberamente ispirati al celebre saggio sulle *Gestaltqualitäten*, con l'esplicita intenzione di distanziarsi dagli esiti a cui erano invece approdati i suoi successori gestaltisti della Scuola di Berlino⁴⁶. Prendendo le mosse dal celebre saggio di Christian Ehrenfels l'impostazione filosofica di Hans Cornelius era stata avviata collocandosi quindi – consapevolmente o meno – su quella linea che invece, pur riallacciandosi alle teorie stumpfiane, finirà per distaccarsene fino a inaugurare un nuovo genere di approccio, sostanzialmente olistico, con cui la psicologia scientifica veniva chiamata a riconsiderare, sotto una diversa prospettiva ermeneutica, i fenomeni cognitivi ed epistemologici.

1.2. La ricezione mancata di Hans Cornelius e il suo carattere ambivalente

All'interno del lascito del filosofo monacense si trova conservato una sorta di testamento

45 H. Cornelius, “Ueber Verschmelzung und Analyse. Eine psychologische Studie [I]”, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, n° 16, Reiland, Leipzig 1892, p. 417.

46 V. Fano, “La filosofia dell'analitico a posteriori”, in C. Stumpf, *Psicologia e metafisica*, cit., pp. 15-16.

letterario⁴⁷ redatto da Hans Cornelius quando egli era ormai molto avanti negli anni. In questo documento – datato il 18 luglio 1945 – Cornelius decise di annotare, in un lungo e dettagliato elenco, una bibliografia ragionata delle principali opere della sua produzione filosofica. Con la fatalità dell'uomo di penna posto davanti alla fine del suo percorso di vita, l'anziano professore universitario di Adorno e Horkheimer introduceva il proprio testamento letterario con la solenne didascalia “L'essenziale per la mia posterità sulla terra sarebbe”, seguita da due punti e da un elenco delle sue principali fatiche intellettuali⁴⁸. Nella lista figuravano anche alcuni tentativi poetici e letterari per i quali si augurava ancora il tardivo riconoscimento di una pubblicazione postuma⁴⁹. A uno sguardo retrospettivo tali disposizioni testamentarie, seppur legittime per chiunque praticasse il suo mestiere, richiamano inevitabilmente il proverbiale albero caduto nella foresta, poiché nessuno ebbe la premura di raccogliere quel lascito. Un confronto tra l'oblio in cui piombò l'autore e lo stile ieratico con cui compilò queste pagine produce addirittura un effetto donchisciottesco. Egli era peraltro conscio di ricoprire una posizione marginale all'interno della scena filosofica del tempo e, sebbene non sia facile stabilire quanto tale presa di coscienza fosse accompagnata da un moto di risentimento – verso l'indifferenza dei contemporanei – o non piuttosto da un personale rammarico – generato dalla constatazione del proprio insuccesso –, proprio da questa consapevolezza emergeva per Cornelius la necessità di confrontarsi con i limiti e le possibilità della trasmissione del suo pensiero alle generazioni future. Certo il medesimo distacco dal mondo accademico, fieramente esibito durante la

47 Nel *Nachlass* di Cornelius, consultabile presso la *Bayerische Staatsbibliothek* di Monaco, si trova un'intera cartella contenente le varie stesure – veline e tiposcritte – del testamento letterario del filosofo. Cfr. H. Cornelius, “Das Wichtigste für meine Nachwirkung auf Erden wäre”, *Ana* 352. *Literarisches Testament von H. C[ornelius]* [BSB]. Nel 1945 il filosofo monacense redasse tuttavia anche un'altra lista di pubblicazioni, concentrata solo sui lavori specialistici e in ciò più completa della prima – essa fu probabilmente compilata su ordine delle autorità militari statunitensi le quali, come noto, procedettero a indagare su notabili e intellettuali tedeschi già all'indomani dell'occupazione. In cima alla lista Cornelius precisava infatti, onde mettere in chiaro la sua non collaborazione col regime, che i suoi lavori erano tutti riedizioni o persecuzioni di scritti risalenti al 1923. Cfr. H. Cornelius, “Fragebogen”, cit.

48 Relativamente al *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* Cornelius espresse il desiderio che finisse «nelle mani del mio amico Max Horkheimer a New York» in modo da essere rieditato in lingua inglese. Anche dei saggi che aveva pubblicato separatamente su periodici e quotidiani vari auspicò una ripubblicazione in forma di raccolta (*Kleinere Arbeiten*), in cui però doveva comparire anche il saggio che il suo assistente gli aveva dedicato per celebrare il suo sessantesimo genetliaco. H. Cornelius, “Das Wichtigste für meine Nachwirkung auf Erden wäre”, cit.

49 Cornelius faceva riferimento ad alcune «traduzioni di poesie svedesi», fra cui il suo libero «riadattamento» di *Vid gränsen* di Bertil Frans Harald Malmberg, che avrebbe desiderato vedere pubblicata col testo originale a fronte. Riguardo al suo *Hannas Leiden*, inutilmente sottoposto all'attenzione di vari teatri berlinesi, si augurava che non andasse perso – specificando come lo stesso amico ed ex-collega francofortese Franz Neumann non l'avesse “biasimato” affatto. A questi egli aggiungeva altri tentativi narrativi che aveva “particolarmente a cuore”, ossia il racconto *Das Traumbild* – originariamente intitolato *Abul Hassan* – e il romanzo *Peter der Glückliche* – in riferimento all'illustre compositore di famiglia. Sempre nel testamento letterario il filosofo dichiarava di stare lavorando a un'autobiografia commissionatagli nel 1944 da Wilhelm von Scholz – uno scrittore e poeta che “arrangiandosi” col regime era stato un “compagno di strada” del nazionalsocialismo. *Ibid.*

sua intera carriera professionale, era probabilmente valso a guadagnarsi la simpatia tanto del suo assistente, quanto degli stessi studenti durante i cicli di lezioni a Francoforte. Tuttavia quella stessa eccentrica marginalità rispetto alla tipica vita del professore universitario dovette, al momento del bilancio conclusivo, rivelare i propri risvolti negativi. Da un parte, nel campo pubblicistico, Cornelius si trovò costretto a constatare come le sue opere non fossero mai giunte a superare una seconda edizione, dimostrando quindi quanto sostanzialmente esiguo fosse il numero dei suoi lettori. Dall'altra, riguardo alle relazioni personali, egli doveva registrare l'assenza di una qualunque forma di discendenza intellettuale⁵⁰, che ebbe a interrompersi sia sul versante filosofico-accademico sia, con scorno forse maggiore, su quello artistico-figurativo⁵¹. Cornelius era certamente conscio di tutto ciò, e non possiamo escludere che egli, cercando un contatto con Horkheimer e Pollock nell'immediato secondo dopoguerra, tentasse in realtà di colmare, fuori tempo massimo, tale mancanza.

La questione della mancata posterità intellettuale di Hans Cornelius, illustrata nell'infelice caso del testamento letterario di un filosofo praticamente scomparso dalla memoria storiografica, vuole introdurre un problema che, a nostro avviso, ha complicato non poco la ricezione del suo pensiero. Hans Cornelius fu certamente un pensatore appartenente a una fase largamente superata e, come abbiamo visto nell'introduzione, per certi versi anche altrettanto dimenticata, della storia del pensiero. Ciò ha indubbiamente rappresentato una delle principali cause dell'anonimato mentre, dal suo personale punto di vista, egli poteva invece ritenere possibile una qualche forma di sopravvivenza del suo pensiero. Non diversamente da numerosi suoi contemporanei, il filosofo monacense divenne presto un pensatore inattuale e anacronistico, una sorta di residuo proveniente da un cosmo intellettuale ormai tramontato. Un abisso apparentemente incolmabile pare – ai nostri occhi – separarlo da una modernità che, nei suoi prodotti migliori, diede vita a correnti quali l'ontologia fondamentale e la teoria critica. Tuttavia, per quanto l'oblio possa apparirci giustificato, dobbiamo anche ammettere che porre in tali termini il problema del vuoto storiografico su Cornelius risulta una spiegazione senza significativi margini per ulteriori interpretazioni. Inoltre, alla domanda del perché il filosofo monacense sia stato fundamentalmente dimenticato, non possiamo rispondere affermando il mero superamento della sua attualità. Sarebbe infatti una pura tautologia.

50 Va da sé che gli “allievi” di Cornelius non possono essere considerati dei discepoli dei suoi insegnamenti. Come vedremo meglio più avanti, Hans Cornelius dovette sicuramente nutrire delle ambizioni in questo senso, tentando probabilmente di formare studenti appartenenti alla sua “scuola” epistemologica proprio invitandoli a misurarsi con la fenomenologia del suo principale avversario teorico, Edmund Husserl.

51 Il suo più caro studente di Monaco, il teorico dell'arte Gustav Adolf Britsch, scomparve prematuramente nel 1923 lasciando incompiuta la sua principale opera (*Theorie der bildenden Kunst*), la cui pubblicazione fu fortemente sostenuta da Cornelius, che la considerava “epocale”, nonché affine alla propria idea di scienza e di pedagogia dell'arte. H. Cornelius, “Neue Kunstwissenschaft”, *Ana* 352 [BSB].

Al fine di proporre una riflessione differente sugli esiti mancati e, dunque, sulla sostanza del pensiero corneliano, possiamo iniziare rilevando come la mancata ricezione delle sue opere sia stata dovuta anche alla intrinseca non appartenenza di Cornelius a una precisa corrente di pensiero. Come infatti rilevò acutamente Robin D. Rollinger, illustrando i passaggi decisivi della critica di Husserl a Cornelius, «un filosofo che non si collega ai movimenti contemporanei e allo stesso tempo manca di inaugurarne uno proprio è probabile che sia dimenticato dalle future generazioni»⁵². In linea con lo spirito del tempo, che vide quasi ogni singolo filosofo impegnato a elaborare un sistema teorico onnicomprensivo e sostanzialmente chiuso⁵³ – un approccio che inficia proprio la scientificità che gli autori attribuivano ai loro stessi sistemi⁵⁴ –, Cornelius fu permeabile a innumerevoli prospettive e approcci, e fu capace di riappropriarsi in maniera non gergale dei concetti e dei problemi che circolavano allora maggiormente nel dibattito filosofico. Tuttavia ciò avvenne senza che egli venisse mai ad aderire al punto di vista di un maestro o di una specifica scuola di pensiero⁵⁵. Se ci fu allora una *Standpunktphilosophie* di cui Cornelius divenne seguace, essa fu – e non poteva essere altrimenti, qualora egli non intendesse sacrificare la scelta dell'angolo visuale – la sua stessa filosofia⁵⁶. Tuttavia que-

52 R.D. Rollinger, “Husserl and Cornelius”, *Husserl Studies*, n° 8, 1999, p. 33.

53 Rievocando le letture della prima Critica effettuate il “sabato pomeriggio” con Siegfried Kracauer, Adorno ebbe occasione di commentare, con disappunto, come questa stagione della storia del pensiero fosse stata caratterizzata da una filosofia “furiosamente sistematica” [*systemwütigen*] (per le ragioni di quest'ultima traduzione si rimanda a U. Galeazzi, *La teoria critica della Scuola di Francoforte. Diagnosi della società contemporanea e dialogo critico con il pensiero moderno*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2000, p. 238). Rispetto alla filosofia accademica ufficiale il “mentore” era riuscito a suscitare l'interesse critico adorniano per l'opera di Kant «Egli [Kracauer] mi metteva davanti agli occhi la critica della ragione non semplicemente come sistema dell'idealismo trascendentale. Piuttosto egli mi dimostrava in che modo vi combattevano momenti obiettivo-ontologici e soggettivi-idealistici; in che modo i luoghi più eloquenti dell'opera sono le ferite che il conflitto ha lasciato dietro di sé nella dottrina. Sotto un certo aspetto le fratture di una filosofia sono più essenziali della continuità del nesso logico che la maggior parte di per sé sottolinea» T.W. Adorno, “Uno strano realista”, *Note per la letteratura 1961-1968*, Einaudi, Torino 1979, p. 69.

54 Affrontando il complesso problema del rapporto fra filosofia e scienze agli inizi del Novecento, Herbert Schnädelbach non ha mancato di registrare la generale tendenza alla «privatizzazione di un sistema di pensiero in una *Weltanschauung*». Secondo Schnädelbach la personalizzazione del pensiero filosofico si rifletteva nell'uso di indicare col nome proprio di un autore una determinata “filosofia”, come pure nella consuetudine di istituire vere e proprie “scuole” di pensiero, basate sostanzialmente sul passaggio del testimone intellettuale nel rapporto maestro-allievo. Per una filosofia che allora parve sempre più interessata a declinarsi in modo scientifico si trattava tuttavia di un evidente paradosso: «L'esistenza della filosofia in forma di sistemi personalistici, i quali pretendono, ognuno per proprio, di essere capaci di fornire un'interpretazione complessiva della realtà, è diametralmente contrapposta alla generale sensibilità scientifica del tempo». H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland*, cit., p. 120.

55 In aperta polemica con lo storicismo, Cornelius definiva infatti il “compito” della filosofia nella «penetrazione della vita umana con spirito filosofico», da condursi «indipendentemente dal punto di vista di una scuola». H. Cornelius, “Vom philosophischen Geiste”, *Forum philosophicum*, n° 2, 1930, p. 314. Carl Stumpf non può infatti essere considerato il suo maestro in senso stretto. Ma neanche l'empiriocriticismo esaurisce la prospettiva corneliana. Affronteremo meglio questo aspetto soffermandoci sulle fonti del pensiero di Cornelius.

56 Questo fatto spiega in parte come mai gli “allievi” di Cornelius abbiano dovuto conformarsi alle sue idee durante il loro apprendistato. Ciò non autorizza tuttavia a ritenere che Cornelius – come fa Buck-Morss – fosse disposto a incoraggiare il pensiero critico dei suoi studenti solo nella misura in cui non criticassero il suo “punto di vista: il caso di Horkheimer dimostra invece come Cornelius fosse anche disposto a tollerare il

sto medesimo aspetto può prestarsi a molteplici letture. Da un lato il suo personalismo, unito alla mancanza di elementi innovatori all'interno del suo pensiero, gli precluse certamente una ricezione dal respiro più ampio di quello circoscritto al suo tempo. Dall'altro lato, tuttavia, fu anche la maggiore apertura del “suo” sistema filosofico ad avere un certo peso nel determinare la poca rilevanza di Cornelius. Potremmo quindi suddividere tale giudizio in due proposizioni egualmente verosimili: Hans Cornelius non si unì alle correnti di pensiero contemporanee in virtù del suo radicale anti-dogmatismo, mentre fu incapace di farsi capo-scuela di un movimento filosofico per il suo anacronismo⁵⁷. Volendo riassumere questi aspetti con una formula, potremmo dire che nella sua epoca egli fu un pensatore al contempo inattuale e non-attuale. Rispetto al primo punto è doveroso rilevare che la fede positivista nelle scienze del filosofo monacense coincise con la sua polemica contro lo scolasticismo, i sistemi di pensiero chiusi e gli assoluti ontologici, nonché contro i concetti atemporalmente e astratti impiegati tanto dalla metafisica quanto dalle scienze fisico-matematiche⁵⁸ – rammentando tuttavia come il suo pessimismo culturale scaturisse sostanzialmente dalla constatazione della crisi

contrasto coi suoi studenti. S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute, Hassocks, Sussex 1977, p. 196. Forse uno sguardo sulla sua pedagogia aiuterebbe a comprendere meglio la natura dell'intransigenza del professor Cornelius. Egli era difatti convinto che il progresso, in ogni campo del sapere, fosse il risultato di una crescente consapevolezza, conquistata attraverso l'affinamento e l'approfondimento continuo dell'esperienza. Questa concezione non intendeva promuovere l'erudizione, bensì un'esperienza ampliata mediante tradizione, concentrazione ed esercizio. Cornelius tendeva tuttavia a identificare la coscienza progredita con lo sviluppo filogenetico – l'adulto “esperto” –, ponendosi inevitabilmente come un'autorità nei confronti degli allievi. H. Cornelius, *Pedagogia dell'arte*, Paravia, Torino 1924, p. 7. Questa maieutica paternalistica dovette certo infastidire il giovane Wiesengrund-Adorno, cresciuto in un ambiente familiare prevalentemente femminile. Il giudizio estremamente positivo sull'opposto atteggiamento tenuto da Paul Tillich a Francoforte sembra infatti contenere un implicito riferimento a Cornelius: «Paul Tillich esercitava di fatto un effetto carismatico [...] non grazie alle cosiddette qualità leaderistiche in senso comune, generate dalla capacità di suggestionare e di prevaricare sugli uomini, ma attraverso il contrario, attraverso l'assenza del momento autoritario, grazie alla facoltà di ascoltare seriamente l'altro, poiché anche l'altro è nel vero. Egli non ha mai trattato uno studente in modo pedagogico, prendendo in parola il suo predecessore, Max Scheler, forse senza saperlo. [...] Ciò che forse riesco oggi a fare come pedagogo all'università è essenzialmente merito di Tillich. [...] Ritengo uno dei suoi segreti il fatto che riuscisse a non avere assolutamente nulla della figura paterna». W. Schütte (Hrsg.), *Adorno in Frankfurt*, cit., p. 110-111.

57 Nelle intenzioni, ossia conformemente al suo concetto di filosofia, Cornelius era tutt'altro che un sostenitore della sua riduzione a *Weltanschauung*: «Se si vuole sapere cosa sia la filosofia, quali compiti debba risolvere e in che misura possa farlo, occorre anzitutto sapere cosa si intenda per filosofia, e non basta avere chiaro cosa uno intende per sé con il nome di filosofia. Bisogna piuttosto essere anche sicuri che con la definizione di filosofia si sia compreso ciò che la tradizione ha caratterizzato con questo nome, ossia ciò che si è venuto a intendere nel discorso storico-filosofico». H. Cornelius, “Zum Problem der Philosophiegeschichte”, *Ana* 352. *Angefangene Arbeiten* [BSB].

58 A riguardo Buck-Morss ha notato che «c'era qualcosa di nuovo nell'individualismo *bohémien* di Cornelius e nell'empirismo da lui abbracciato, così differente da quello tedesco». Questi aspetti “freschi” e “poco tedeschi” della filosofia di Cornelius sono stati riassunti dall'autrice in questo modo: «Secondo lui il “soggetto” della filosofia non era un trascendentale universale e uniforme, ma un'unità individuale vivente, e l'esperienza filosofica era personale e viva piuttosto che accademica e astratta. Ogni conoscenza si basava sull'esperienza pregressa, perciò non era mai completa, la filosofia non era un sistema chiuso e non c'erano assoluti ontologici. Nonostante l'universalità delle forme della conoscenza, la natura cumulativa dell'esperienza garantiva che la realtà fosse “possibilità illimitata” e che “gli oggetti rimanessero sempre in parte alieni”». S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, cit., p. 8.

del valore morale della religione⁵⁹. Rispetto al secondo punto occorre notare, invece, come gli elementi di modernità della filosofia corneliana non avessero in fondo la capacità di rompere la scorza del proprio tempo: in ambito strettamente psicologico Cornelius fu infatti ampiamente superato dalla *Gestalttheorie* e, mentre la polemica sullo psicologismo andava delegittimando la sua stessa occupazione di una cattedra di filosofia⁶⁰, la nascita della psicologia del profondo giunse infine a infliggere l'ultima stoccata al soggettivismo del suo pensiero, ancora intriso di neokantismo⁶¹.

La difficile collocazione di Cornelius nelle maggiori correnti di pensiero del suo tempo, oltre a fornirci un primo elemento per comprendere la sua mancata ricezione, ci invita a soffermarci sulla strutturale duplicità della sua personalità intellettuale. In altre parole, la figura del filosofo monacense va caratterizzata come quella di uno scienziato-artista: la sua passione per la chimica e le scienze andò sempre di pari passo con l'amore per la pittura e la scultura, così come l'apprezzamento della fisica e della matematica non ebbero mai a intaccare il suo slancio per la letteratura, la musica e la poesia. Questa duplicità si rifletteva sul piano professionale. A un livello accademico Cornelius era anzitutto un epistemologo, segnatamente uno

59 In un interessante contributo, rimasto inedito, che attesta il contenuto del suo pessimismo culturale, Cornelius aveva fornito il suo punto di vista sulla questione della crisi del pensiero. Con uno stile a tratti pamphlettistico, egli aveva attaccato il relativismo dell'uso "giornalistico" del concetto di filosofia, condannato l'"abuso" del suo nome, chiamando "stupidaggini" buona parte dei movimenti filosofici, deplorato il predominio della tecnica, la "mentalità" materialistica – la sua «raccapricciante espressione nella miseria della guerra mondiale» –, nonché la burocraticità dell'insegnamento universitario. Era comunque nelle conclusioni che Cornelius identificava la crisi della filosofia con il deprezzamento del contenuto spirituale della religione: «Gli sforzi dei filosofi di questi tempi di decadenza (fra cui al primo posto, quale pensatore più brillante ma al contempo più pericoloso per il credito della filosofia, bisogna nominare Hegel) ebbero a condurre a risultati che nel frattempo si trovarono in contraddizione con le scienze naturali che fiorivano. [...] Ma con la sconfitta esteriore di allora la filosofia soffrì una contraddizione interna che non portò dentro di sé muta e inosservata, ma che annunciò quale suo risultato supremo. Essa insegnò che non poteva esserci alcuna conoscenza della verità ultima. [...] La filosofia aveva sottoscritto la sua condanna a morte. [...] Forse dipende da quella idea che ho riferito essere uno dei risultati della filosofia hegeliana [...] (che perlomeno in certi circoli viene considerata sua cagione) il non impelagarsi in un discorso serio su nessuna domanda di senso profondo. [...] Invece di penetrare in questa profondità si usa scherzare, giocare, schernire. Una condizione a cui rimanda il distico di Hölderlin: "Immer spielt und scherzt! Ihr müsst, Ihr Freunde. / Dies geht mir / In die Seele; denn dies müssen Verzweifelte nur"». H. Cornelius, "Die Unentbehrlichkeit der Philosophie", *Ana* 352 [BSB].

60 Su questo punto torneremo nel corso del nostro studio. Nonostante l'empirismo e l'apertura nei confronti delle scienze speciali lo discreditassero al pari di uno psicologo sperimentale, Cornelius non fu uno sperimentatore. Il suo approccio idealista poteva difficilmente persuaderlo dell'opportunità di risolvere la filosofia in una "disciplina" scientifica.

61 Non pare casuale rilevare come, fra gli indirizzi che influenzarono il pensiero di Cornelius, quello su cui si è maggiormente concentrata la letteratura sia quello empiriocritico e positivista. Se una parte del gestaltismo prendeva una strada, seppur come psicologia generale, non solo specialistica, ma in certi casi biologista (fino ai limiti del razzismo), mentre parallelamente il neokantianesimo esaurì il suo corso, il positivismo conobbe una nuova stagione filosofica. In tale contesto, Cornelius accolse volentieri la richiesta di contribuire alla rivista del *Wiener Kreis* nel 1931. Ciò non esclude l'importanza delle altre componenti del suo pensiero, togliendo le quali si rischia di semplificarne il contenuto. Il concetto di "dato immediato" corneliano – come vedremo – non coincideva col dato positivo. Sul tema della trasformazione novecentesca del positivismo si veda D. Lindenfeld, *The Transformation of Positivism. Alexius Meinong and European Thought*, University of California Press, Berkeley 1980.

psicologo, e difatti non ebbe difficoltà a intrattenersi in frequenti discussioni con i giovani gestaltisti della Scuola di Berlino. Bisogna però tenere qui presente lo statuto particolare e, in parte, ibrido che caratterizzò questa disciplina in Germania al passaggio del secolo. Solo così è infatti possibile comprendere come Cornelius fosse un ordinario decisamente moderno pur appartenendo all'*humus* culturale della Germania guglielmina, personificando un modo di intendere la filosofia (empirico e pratico) non sempre condiviso nel panorama accademico, dove il problema di quale fosse il rapporto da istituire fra le scienze empirico-naturali e le *Geisteswissenschaften* sfociava, non di rado, in polemica. Inoltre il filosofo monacense si era andato sempre più appassionando all'insegnamento artistico, tuttavia in una maniera impossibile da non ricondursi allo stesso ideale corneliano di scienza: la dimensione dell'*aisthesis* realizzava quella mediazione fra sensibilità e intelletto con cui doveva procedere non solo l'arte bella, ma anche la “buona” scienza.

Questi aspetti suddetti, inoltre, non devono essere interpretati in un senso meramente caratteriale, bensì in un senso propriamente culturale. Hans Cornelius, quale perfetto esponente della borghesia colta, tenne sempre in grande stima un modello umanistico di conio humboldtiano, in cui scorre la via maestra per l'edificazione di una civiltà a misura d'uomo. Tuttavia per lui l'unità della persona si raggiungeva educando alla sensibilità, la quale rappresentava l'autentico *medium* della riconciliazione fra mente e natura. Infatti egli si percepiva anzitutto come un pedagogo dell'arte, ritenendo in fondo che soltanto attraverso l'educazione artistica fosse possibile fronteggiare l'avvento di una modernità insensata e postmetafisica⁶². In altre parole, ponendo l'accento sul nesso fra esperienza e conoscenza, Cornelius non faceva altro che concepire la filosofia quale principale promotrice di uno sviluppo organico della persona, in un modo che veniva a combinare in maniera singolare il positivismo con l'idealismo. Anche in ciò, evidentemente, modernità e tradizione furono intrecciate nella filosofia di Cornelius. Inoltre, quali *téchnai*, l'arte e la scienza attestavano la natura sensibile-sovrasensibile di un'antropologia demiurgica e prometeica, senza costituire due ambiti completamente disgiunti tra loro. La sostanziale duplicità dei campi d'interesse corneliani non verrà mai a co-

62 A conclusione della *Psychologie* si leggeva che il «soddisfacimento estetico [...] sgorga dalla stessa fonte [...] del soddisfacimento etico», e che il «soddisfacimento etico [...] appare come un caso particolare di quello estetico; ogni infrazione delle leggi etiche apparirà quindi sempre come un'offesa del sentimento estetico», precisando tuttavia come «le azioni di valore estetico non si possano invece ricondurre universalmente a quelle etiche». H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, Teubner, Leipzig 1897, p. 425. Il tema riemergeva alla fine dell'*Einleitung*: «Una vita che valga non potremmo condurla se la nostra educazione viene incentrata fin dall'inizio e in maniera unilaterale a incentivare i mezzi e le capacità per il sostentamento economico della nostra vita. Essa ha semmai bisogno dell'educazione all'attività e alla formazione di tutte le nostre forze, ma onde essere preparati al lavoro della nostra auto-educazione etica abbiamo bisogno anzitutto di un'altra: l'educazione al rispetto, ma non per i valori passeggeri di una trazione fortuita, bensì per i valori imperituri del dovere e della bellezza, per il divino dentro e fuori di noi». H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, Teubner, Leipzig 1903, p. 357.

stituire l'effetto di una dispersione e di una poliedricità del tutto accidentale nella sua biografia, rispecchiando piuttosto il nucleo stesso delle posizioni filosofiche sostenute dal pensatore di Monaco.

Ciononostante una ricezione minima del pensiero corneliano ha avuto luogo, sia allora – si pensi a Husserl o a Lenin – sia nella letteratura contemporanea, ed essa riflette completamente l'ambivalenza della figura intellettuale di Hans Cornelius. In genere, infatti, gli studiosi che hanno avuto occasione di trattare il suo pensiero hanno seguito essenzialmente due filoni interpretativi, ramificandosi nella storiografia psicologica oppure filosofica. Questi angoli prospettici sono giunti non di rado a conclusioni apparentemente inconciliabili. Focalizzandosi distintamente sui singoli campi disciplinari in cui si venne a dispiegare il pensiero corneliano, la letteratura si è soffermata ora un aspetto e ora un altro, in maniera spesso troppo totalizzante, lasciando quasi supporre di avere a che fare con due diversi autori. Forse le ragioni di un tale sdoppiamento della figura di Cornelius poggiano sull'ormai avvenuta separazione di due discipline che non costituiscono più quell'unico plesso in cui si trovarono fuse (e per certi versi confuse) all'epoca in cui visse l'autore. Con ciò non risulta comunque giustificato tale raddoppiamento. Duplicità non è sinonimo di doppiezza, e non è certamente lecito applicare a Cornelius le distanti categorie a cui siamo abituati – se non correndo il rischio di renderlo una figura “strabica”, che guarda lontano due oggetti allora affatto prossimi tra loro. Questo genere di approccio appare ingiustificato proprio se consideriamo l'alleanza che psicologia e filosofia strinsero per tutta la *fin de siècle*, fino all'indomani della Grande Guerra. In maniera schematica possiamo piuttosto affermare che, per ragioni forse appartenenti non tanto all'oggetto quanto all'angolo prospettico, la ricezione del pensiero corneliano presenta sia uno psicologo giunto a Francoforte come critico delle sensazioni inosservate di Stumpf⁶³, sia un filosofo seguace delle dottrine empiriocritiche *à la Mach*, soprattutto nella versione naturalistica datane da Richard Avenarius⁶⁴.

63 Questa linea storiografica ha citato Cornelius nei termini di un “compagno di strada” del gestaltismo, mettendolo in relazione con psicologi quali Carl Stumpf, Christian von Ehrenfels, Alexius Meinong, Georg Elias Müller, David Katz, Friedrich Schumann, Paul Linke, Felix Krueger, Max Wertheimer e Wolfgang Köhler. In proposito si vedano soprattutto M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit., pp. 91, 116, 135-136; F. Toccafondi, *Il tutto e le parti. La Gestaltpsychologie tra filosofia e ricerca sperimentale (1912-1922)*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 9-10, 36, 67; E. Funari, N. Stucchi, D. Varin (a cura di), *Forma ed esperienza*, cit., p. 37; Aoyagi M., “Phenomenological Antinomy and Holistic Idea. Adorno's Husserl-Studies and Influence from Cornelius”, *Investigaciones Fenomenológicas*, n° 4, 2013, pp. 23-38; F. Meotti, “La nascita della psicologia scientifica”, in L. Geymonat (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico. Dall'Ottocento al Novecento*, VI, Garzanti, Milano 1981, p. 23.

64 Secondo questa chiave di lettura, ben più consistente, Cornelius andrebbe ricondotto alla linea di pensiero Mach-Avenarius e, con l'eccezione della critica leniniana, generalmente a causa della sua trasposizione del principio di economia di pensiero in ambito psicologico, nonché delle stesse dichiarazioni di filialità espresse da Mach sia in *Analisi delle sensazioni* sia in *Meccanica nel suo sviluppo storico-critico*. Si vedano anzitutto le due più famose prese di posizione dei contemporanei – in cui è interessante notare come a partire dal medesimo quadro interpretativo Cornelius venga accusato ora di “biologismo” ora di “fideismo” –, espresse

Ciò detto, nella nostra ricostruzione dobbiamo anche guardarci dalle facili generalizzazioni. In altre parole sarebbe errato affermare che la collocazione di Cornelius nei libri di psicologia o in quelli di filosofia generi automaticamente un autore stumpfiano o machiano. Anche qui vale la regola che i confini non sono limiti, e lasciano ampio margine alla formazione di zone grigie⁶⁵. Per esempio nella letteratura filosofica, dove le tematiche corneliane hanno avuto modo di essere maggiormente problematizzate⁶⁶, se non altro in virtù dell'interesse che Cornelius suscita proprio come insegnante accademico dei maggiori esponenti della teoria critica. Tuttavia, anche qui la duplicità della ricezione ha avuto modo di riemergere in varie forme o, quantomeno, di influenzare ampiamente le interpretazioni. In primo luogo in Italia, dove negli anni Settanta Luigi Geninazzi e Carlo Pettazzi – trattando in via pionieristica le origini del pensiero, rispettivamente, di Horkheimer e Adorno – dedicarono una certa attenzione a Cornelius, dandone una valutazione completamente divergente. Da una parte, infatti, Geninazzi documentava, in controtendenza con la tradizione degli studi di teoria critica, l'influenza di Cornelius sul pensiero del giovane Horkheimer, mettendo in dubbio la possibilità di assimilare Cornelius a Mach e Avenarius. A suo giudizio lo si era «voluto far rientrare [...] nell'empiriocriticismo, in una versione psicologista di esso»⁶⁷, mentre bisognava osservare piuttosto come egli si ponesse in una linea neokantiana vicina alla *Gestalttheorie*⁶⁸. Dall'altro

principalmente in E. Husserl, *Ricerche logiche*, I, Il Saggiatore, Milano 2005, pp. 201-217, 478-483; V.I. Lenin, "Materialismo ed empiriocriticismo. Note critiche su una filosofia reazionaria", in V.I. Lenin, *Opere Complete*, XIV, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 214-216. Della ricezione coeva segnaliamo anche G. Rensi, "Prefazione", in H. Cornelius, *Pedagogia dell'arte*, Paravia, Torino 1924, pp. III-VIII. Dei contributi più recenti invece, dove il posizionamento nell'empiriocriticismo viene affrontato in combinazione con il neokantianesimo di Cornelius, si rimanda su tutti a C. Pettazzi "La fase trascendentale del pensiero di Adorno: Hans Cornelius", *Rivista critica di storia della filosofia*, n° 23, 1977, pp. 436-439, C. Pettazzi, *Th. Wiesengrund Adorno*, cit., pp. 40-44; R.D. Rollinger, "Husserl and Cornelius", cit., pp. 33-56; M. Boccignone, "L'interpretazione di Kant negli scritti giovanili di Max Horkheimer. Per una genealogia della carenza di fondamenti normativi nella Teoria Critica", *Filosofia*, LVII, 2006, p. 153; E. Wolff, "From phenomenology to critical theory. The genesis of Adorno's critical theory from his reading of Husserl", *Philosophy Social Criticism*, XXXII, n° 5, 2006, pp. 555-572.

65 William Stern, pur riconoscendo il tenore anti-associazionistico del testo, recensiva piuttosto negativamente la *Psychologie* di Cornelius, riconducendola alla corrente empiriocritica: «Il libro di C[ornelius] non è né un compendio né un manuale in senso comune [...] È in tutto una psicologia del "punto di vista", che apparirà un'opera standard a coloro che lo condividono, mentre a noi altri, che non lo condividiamo, difficilmente farà prendere una posizione positiva. Il punto di vista è quel genere di "empirismo" recentemente difeso da Avenarius, Mach e altri in molteplici sfumature, un empirismo che, rifuggendo spiegazioni causali e ipotesi, vede il compito della scienza unicamente nella "più semplice descrizione dei fatti". Tuttavia, in Cornelius tale empirismo è gemellato in maniera singolare con un certo scolasticismo [...]. In effetti la completa inclusione della gnoseologia nella psicologia deriva necessariamente dalla dichiarazione di fede scientifica dell'autore». W. Stern, "Besprechung: H. Cornelius, 'Psychologie der Erfahrungswissenschaft'", *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, n° 22, 1900, p. 131.

66 Analizzando il suo dibattito con Theodor Lipps, Riccardo Martinelli ha fornito un ritratto estremamente composito del filosofo monacense. Cfr. R. Martinelli, "Astrazione e sentimento. Hans Cornelius e Theodor Lipps sulle 'qualità figurali'", in S. Besoli, L. Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla fenomenologia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 808-836.

67 L. Geninazzi, *Horkheimer & C. Gli intellettuali disorganici*, Jaca Book, Milano 1977, p. 128, 122-131.

68 Per una disamina dell'ambiente culturale scientifico e filosofico dell'epoca, nonché del ruolo svolto dalla teoria della *Gestalt*, si vedano invece le pagine che Geninazzi dedica precedentemente alla trattazione di

Pettazzi, con uno studio dedicato alla “fase trascendentale” di Adorno, dava su Cornelius un giudizio sostanzialmente negativo, respingendo ogni ipotesi volta ad accostare il suo empirio-criticismo, connotato in senso neokantiano, alla genesi della teoria critica, e ciò non solo considerando Adorno ma, più in generale, tutti gli esponenti della Scuola di Francoforte che entrarono in contatto con il professore monacense durante gli anni di studio: «[L']adesione formale alla filosofia di Cornelius negli scritti accademici non è da escludere sia dovuta a motivazioni di carattere meramente pratico, legate alla posizione di preminenza occupata da Cornelius, primo docente di filosofia, all'interno della nuova Università di Francoforte»⁶⁹. Quest'ultimo punto, sulla cui fondatezza è lecito dubitare – poiché il professore ricoprì a Francoforte una posizione tutt'altro che dominante, tanto da consentire l'avanzamento dell'ipotesi opposta⁷⁰, ossia che si trovasse a sua volta in balia dei rapporti di forza che agitavano la vita dell'*Alma mater*, svolgendovi spesso il ruolo di mediatore fra docenti e ricercatori⁷¹ – le interpretazioni divergenti sostenute da Geninazzi e Pettazzi forniscono un ottimo esempio della duplicità che attraversa buona parte della ricezione corneliana. In un caso Cornelius viene considerato un precorritore del gestaltismo, nell'altro invece, l'esponente di un pensiero filosofico di matrice empiriocritica.

Se fin qui siamo rimasti nell'ambito italiano, dobbiamo comunque rilevare come neanche nel panorama internazionale la figura di Cornelius trovi una qualche ricomposizione. Trattandosi di testi in cui l'interesse per la filosofia di Cornelius è puramente strumentale, cioè utile alla ricostruzione degli esordi della teoria critica francofortese, lo schieramento in questi due fronti viene in genere a coincidere con la scelta di focalizzarsi prevalentemente su Horkheimer oppure su Adorno. Infatti, nei testi dedicati agli studi universitari del primo, il giudizio complessivo sul pensiero corneliano non manca di includere spunti di riflessione su Cornelius quale “compagno di strada” della *Gestalttheorie*⁷². Al contrario, quelli concentrati sul percor-

Cornelius. *Ibid.*, pp. 99-121.

69 C. Pettazzi, *Th. Wiesengrund Adorno*, cit., p. 45, 34-50.

70 Di lui Friedrich Pollock ebbe infatti a dire che era stato «un insegnante appassionato [...] in vario modo l'opposto dell'immagine del professore universitario di allora, e in forte opposizione con la maggior parte dei suoi colleghi». Riportando questo commento, Martin Jay ha inoltre ricordato: «Sebbene non fosse marxista, egli era considerato esplicitamente un radicale dalla maggior parte dei membri più conservatori della facoltà di filosofia». M. Jay, *The Dialectical Imagination. History Of The Frankfurt School 1923-1950*, Heinemann, London 1973, p. 45.

71 A nostro avviso questo aspetto emerge nel fitto e amichevole carteggio che Max Wertheimer intrattene con Cornelius, anche quando egli si trovò in aperto contrasto, assieme a Kurt Koffka e Wolfgang Köhler, con la linea interpretativa di Friedrich Schumann, ossia prima che il direttore del laboratorio di psicologia francofortese non riconoscesse a sua volta il valore degli studi gestaltisti. Cfr. F. Toccafondi, *Il tutto e le parti*, cit., pp. 41-47.

72 Si vedano, ad esempio: O. Asbach, *Von der Erkenntniskritik zur kritischen Theorie der Gesellschaft. Eine Untersuchung zur Vor- und Entstehungsgeschichte der Kritischen Theorie (1920-1927)*, Leske+Budrich, Opladen 1997; J. Abromeit, *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*, cit., pp. 51-84; R. Wiggershaus, *Max Horkheimer*, cit., pp. 34-44.

so adorniano, per caratterizzare il professore monacense ricorrono solitamente al giudizio husserliano, stigmatizzandolo quindi come un membro della corrente empiriocritica e come un accanito sostenitore del positivismo⁷³. Senza entrare nel merito delle singole interpretazioni, nell'insieme si può rilevare come anche in questi casi la ricezione di Cornelius risenta in una certa misura dello spostamento del fuoco dell'attenzione, che accentua, fino a ridursi a esso, un singolo aspetto piuttosto che un altro, eliminando tanto le differenziazioni quanto le possibili contraddizioni. Le ragioni di questo sdoppiamento nell'immagine del filosofo risiedono inoltre anche negli effettivi oggetti di studio. Qualunque infatti sia il giudizio complessivo e conclusivo, le ricerche dedicate alle prime fasi del pensiero di Horkheimer non potrebbero assolutamente esimersi dal considerare gli anni di formazione e assistentato universitari, avvenuti sotto l'egida di Cornelius. A costui Horkheimer doveva quantomeno l'avvio di una rapida carriera accademica, nonché la prima e importante presa di contatto con un ambiente culturale, sui cui temi e problemi verranno a innestarsi le sue riflessioni successive⁷⁴. Altrettanto non può dirsi per quanto riguarda i paralleli studi volti a ricostruire la genesi del pensiero adorniano, dove l'iniziale distanza dalla filosofia *als Beruf*, dunque dalle posizioni dell'ordinario, si ricava di per sé, anche intuitivamente, già dal predominio degli interessi musicali⁷⁵. Tuttavia, a uno sguardo più attento, se è la natura dell'oggetto in questione – ovvero le origini del filosofare horkheimeriano e adorniano – a condizionare il giudizio sull'eventuale influenza di Cornelius dobbiamo rilevare come, neanche in questo caso, venga chiamato direttamente in causa il pensiero corneliano. Quest'ultimo compare infatti evidentemente mediato o, meglio, funzionale allo studio della formazione intellettuale dei fondatori della Scuola di Francoforte.

73 In proposito rimandiamo a H. Scheible, *Theodor W. Adorno*, cit., pp. 21-38; A.B. Alker, *Das Andere im Selben. Subjektivitätskritik und Kunstphilosophie bei Heidegger und Adorno*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007, pp. 41-56; H. Scheible, *Kritische Ästhetik von Kant bis Adorno*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012, pp. 287-293.

74 Nella postfazione ai *Frühschriften* di Max Horkheimer Alfred Schmidt, soffermandosi sul nodo gestaltista e sulla psicologia corneliana, giustificava così la loro pubblicazione: «Nella misura tuttavia in cui il distacco non poteva compiersi senza passaggi intermedi, anche questi primi scritti contengono elementi degni di nota, che rimarranno determinanti per il pensiero tardo di Horkheimer. Chi vuole comprendere adeguatamente la teoria critica nella sua fondazione e nel suo sviluppo in Horkheimer deve includere tali testimonianze». A. Schmidt, “Nachwort der Herausgebers. *Die philosophischen Frühschriften. Grundzüge der Entwicklung des Horkheimerschen Denkens von der Dissertation bis zur 'Dämmerung'*”, in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften, II*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, p. 456.

75 Di segno completamente negativo fu infatti il commento posposto da Rolf Tiedemann ai *Frühschriften* di Adorno: «Il concetto di inconscio e il primo lavoro di Husserl sono filosofia scolastica: lavori di un allievo di Hans Cornelius, di cui oggi si sa appena che Lenin lo oltraggiò quale caporale seduto su una cattedra di filosofia». Interessante tuttavia quanto Tiedemann veniva ad annotare poco dopo: «Già Cornelius, il quale radicalizzò l'apriorismo kantiano (volendo ottenere i meccanismi categoriali, dedotti da Kant dall'unità della coscienza, solo dall'analisi del dato immediato), aveva trasferito paradossalmente l'uno nell'altro idealismo ed empirismo. Ad Adorno [...] fu sufficiente un minimo sforzo di pensiero per ribaltare la pura filosofia dell'immanenza di questi lavori in dialettica materialistica. Laddove Adorno ha sempre riconosciuto le differenze decisive nelle sfumature, lo sviluppo del suo proprio pensiero insegna in maniera non meno fortemente che la via fra gli estremi è senz'altro la più breve». R. Tiedemann, “Editorische Nachbemerkung”, in T.W. Adorno, *Gesammelte Schriften, I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, p. 382.

Per proseguire è necessario tenere sempre presenti le considerazioni appena sviluppate, poiché esse sono necessarie non solo per ricostruire, nelle loro biforcazioni, le linee guida di uno stato dell'arte relativo a un autore pressoché dimenticato, bensì anche per rilevare come, da un punto di vista metodologico, qualunque approccio unilaterale si riveli in definitiva estremamente lacunoso – e forse mistificante – tendendo ad assolutizzare singoli aspetti perdendo di vista la complessità. Il rischio da cui dobbiamo guardarci è infatti quello di cristallizzare Cornelius in una certa direzione espellendo gli elementi spuri rispetto alla visuale prescelta. Al contempo, è opportuno concludere questa sezione rendendo intellegibili i criteri interpretativi adottati dal presente lavoro. La prima osservazione da fare in proposito – fra l'altro la più doverosa, perlomeno dopo le critiche sollevate nei confronti della ricezione corneliana nell'ambito degli studi di teoria critica – deve essere considerata come un'individuazione dei limiti entro cui possiamo muoverci, ben consci di come si tratti, in definitiva, di un tema appena sfiorato dalla letteratura filosofica. Vogliamo cioè sottolineare che, anche in questa sede, l'analisi del pensiero corneliano non potrà giungere a soddisfare i requisiti di completezza ed esaustività conformemente ai quali esso, preso singolarmente e nel suo proprio contesto di riferimento, meriterebbe a nostro avviso di essere approfondito. In altre parole, anche nel nostro studio la caratterizzazione di Cornelius verrà a trovare spazio nei limiti in cui le concezioni filosofiche del professore monacense si rendono indispensabili per la comprensione degli scritti che Adorno e Horkheimer produssero allo scopo di terminare il rispettivo percorso di studi. Da ciò consegue evidentemente la medesima parzialità interpretativa che, come segnalato, pare affliggere la ricezione di Hans Cornelius su quasi tutta la linea. Tuttavia – e in questo modo veniamo anche al nodo cruciale su cui è impostato questo studio – viene da chiedersi se, anche soltanto nell'ambito degli studi adorniani o, più in generale, teorico-critici non sia possibile ricomporre le due linee essenziali in cui si scinde la ricezione corneliana tentando di unificare, attraverso un'analisi degli studi di Adorno nella quale sarà doveroso tenere presente alcuni dei precedenti lavori “corneliani” di Horkheimer, proprio quell'angolo visuale che è venuto, in maniera più o meno maggiore, a mantenere rigidamente separata la genesi della teoria critica dell'uno e dell'altro pensatore. Prendendo in esame Adorno senza perdere di vista Horkheimer, intendiamo quindi provare a ricomporre, almeno parzialmente, l'immagine storico-filosofica di Cornelius. Inoltre, questa nostra scelta – dettata fondamentalmente dalla loro comune, seppur differente, collaborazione con il professore monacense – ci invita a prendere in esame la formazione intellettuale di entrambi i fondatori della teoria critica, cercando in ultima analisi di superare la sostanziale indipendenza con cui, anche nelle ricostruzioni più recenti, si tende a esaminare il percorso di Adorno e quello di Horkheimer. Come abbiamo

detto si tratta di una necessità insita nella cosa stessa. Nella misura in cui Hans Cornelius avesse potuto influenzare il percorso anche soltanto di uno dei due capiscuola della teoria critica, allora, dal momento che la loro collaborazione non può che essere considerata come uno dei casi più esemplari – seconda forse solo a quella Marx-Engels – di lavoro intellettuale svolto in coppia, la scintilla di quel pensiero avrebbe acceso, *mutatis mutandis*, il lume filosofico al futuro compagno di strada.

1.3. *Le fasi del pensiero corneliano*

Dopo aver cercato di problematizzare le questioni inerenti all'oblio storiografico e alla duplicità con cui Cornelius è stato recepito nella moderna letteratura, possiamo tentare di schematizzare i principali sviluppi della sua filosofia, così come si presentarono dalla fine dell'Ottocento alla metà degli anni Venti. Anche in questo caso emerge un ulteriore nodo per l'interpretazione del suo pensiero. Molti commentatori hanno infatti individuato due fasi principali: una strettamente psicologica, l'altra fenomenologica⁷⁶ – seppur in senso lato. Questa periodizzazione si è fondata su una voce autorevole, ovvero quella dello stesso Cornelius che, in numerose occasioni, sostenne l'affinità della propria psicologia descrittiva con la fenomenologia husserliana, non mancando di sottolineare come scaturissero entrambe dalla medesima matrice brentaniana⁷⁷. Per il momento è necessario tralasciare questo aspetto: da una parte, infatti, Cornelius riprese una delle più note critiche alle *Ricerche logiche*, secondo cui queste erano incapaci di superare la prospettiva rigettata nel primo volume, poiché la reintroducevano nel secondo⁷⁸, dall'altro egli apprezzava l'opera husserliana assimilandola alla propria e, quindi, considerando come “assurdo” ogni elemento discordante od originale⁷⁹. Adesso, tutta-

76 Essa coincise con la revisione corneliana del kantismo durante gli anni francofortesi.

77 La tesi di libera docenza era infatti dedicata alla questione dei giudizi esistenziali. Riallacciandosi alla definizione di oggetto intenzionale, Cornelius respinse tuttavia proprio la teoria dell'atto rappresentativo, perché «i fenomeni psichici divengono oggetti dell'attività rappresentativa nella memoria e non durante il loro decorso». H. Cornelius, “Ueber Verschmelzung und Analyse [I]”, cit., p. 409.

78 Di “ricaduta nello psicologismo” si parlò fin dalla data di pubblicazione del secondo volume. G. Piana, “Introduzione”, in E. Husserl, *Ricerche logiche*, I, cit., p. XVIII. Secondo Vittorio de Palma l'idealismo soggettivo e psicologico di Husserl, rintracciabile già a partire dalle *Logische Untersuchungen* (il “motivo dogmatico” della fenomenologia), fu «un'eredità della psicologia di Brentano e della sua impostazione cartesiana al problema della conoscenza», e rimanderebbe alla distinzione fra contenuti amorfi, oggetto trascendente e atto apprensionale, con cui il filosofo di Friburgo dissolse a sua volta gli oggetti nei vissuti in cui si davano. V. De Palma, “Il vissuto e la cosa in sé. Genesi e significato dell'idealismo husserliano”, *Leitmotiv*, n° 3, 2003, p. 156.

79 In proposito si può riportare il commento inviato da Horkheimer a Riekher al suo ritorno da Friburgo: «Ho parlato con lui anche di Husserl. Su questo punto sono proprio convinto che non abbia preso bene il fatto che non ritenga alcune intuizioni di Husserl assurde, o già da tempo superate dalle sue opere. Per certi indirizzi di pensiero non ha semplicemente le antenne, ed è come un uomo che guarda una casa sempre e solo da un lato,

via, è più opportuno soffermarci sugli argomenti che Cornelius portava asserendo l'estrema vicinanza tra il suo pensiero e quello husserliano. In *Leben und Lehre* Cornelius mostrava anzitutto il suo disappunto nel vedere accostate le proprie teorie alle dottrine biologistiche di Richard Avenarius. Quale glossa aggiungeva quindi una definizione della propria gnoseologia nei termini di una “fenomenologia pura”, ribadendo come lo scopo della sua *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* fosse stato esattamente quello di fondare una scienza a priori. Il discorso di Cornelius si articolava di passaggi che vale la pena riportare per intero:

Nel febbraio 1894 mi sono abilitato a Monaco in filosofia. Durante i primi semestri, nei quali tenni prevalentemente lezioni sulla psicologia e sulla logica, affiancate da esercitazioni sulla *Critica della ragion pura* di Kant, scrivevo il mio libro *Psicologia come scienza dell'esperienza* [...]. Con questo studio sperai di ottenere un fondamento inoppugnabile e rigorosamente scientifico per la filosofia. Oggi devo rilevare due cose riguardo a quel libro. Primo, che esso soffre in molti passaggi di una terminologia non consequenziale, in quanto non tiene sufficientemente separati i vissuti dati immediatamente dal loro significato (nonostante le numerose e dettagliate delucidazioni di questa differenza), così che le interpretazioni fuorvianti (altrimenti espresse con sufficiente chiarezza) circa l'intenzione del libro si sono rese ovvie. Se il libro, contro tale sua esplicita intenzione, è stato interpretato come l'abbozzo di una fondazione “psicologista” della teoria della conoscenza, ciò può essere in parte dipeso dall'insufficienza rilevata. Di fatto la “psicologia” offerta nel libro intendeva essere una scienza interamente apriori. Essa si andava componendo di giudizi validi universalmente sul dato fenomenico o, come mi espressi allora, di giudizi sintetici a priori attraverso i “concetti percettivi”, la cui teoria della validità universale era fornita nel sesto capitolo del libro. Vedo oggi che il titolo del libro deve essere per i colleghi specialisti più un oscuramento che una spiegazione delle sue intenzioni. Avrei dovuto preferibilmente chiamarlo, con un'adeguata rielaborazione della terminologia, “fenomenologia pura” o “scienza filosofica fondamentale”. Una seconda osservazione va fatta in riferimento al legame del libro con l'economia del pensiero di Avenarius e Mach. Nelle scienze naturali ero abituato a evitare accuratamente ogni parvenza di violazione della priorità intellettuale altrui e, dunque, a sottolineare esplicitamente ogni parentela a me consapevole fra i miei ragionamenti e le teorie di altri pensatori, ed è per questo motivo che ho citato i suddetti autori quali miei precursori [...]. Non disconosco affatto le imperfezioni delle mie esposizioni di allora, ma leggendole non riesco a capire come si sia potuti giungere alle interpretazioni del tutto fuorvianti che hanno dato luogo alla polemica di Husserl contro di me. Sono completamente d'accordo con le argomentazioni del primo libro delle *Ricerche logiche* [...]. Ho definito la questione delle cose, grazie alle quali il concetto ottiene il suo significato, anche come problema dell'origine del significato del concetto. Questa definizione è stata malinterpretata come se io avanzassi una spiegazione genetico-causale dei concetti⁸⁰.

e cioè da quello che casualmente gli è più vicino. Ciò non sarebbe in sé troppo rimarchevole, infatti in tal modo si perviene a una conoscenza più precisa del lato corrispondente. Ma sarebbe catastrofico se un osservatore del genere affermasse infine di vedere la casa *intera*. Corre davvero il rischio di diventare uno “strambo santone”, un tipo strano e fuori dal mondo, in breve un “filosofo” nel senso peggiore del termine». M. Horkheimer a R. Riekher 17 ottobre 1921, in M. Horkheimer, *Briefwechsel 1913-1936*, Fischer, Frankfurt am Main 1995, pp. 68-69.

80 H. Cornelius, “Leben und Lehre”, cit., pp. 87-88, 94.

Queste dichiarazioni hanno ovviamente suscitato un certo interesse, sollevando non solo il problema del rapporto fra Cornelius e Husserl, ma quello di un eventuale contributo corneliano al movimento fenomenologico. Pettazzi le giudicò opportunistiche, scorgendo nell'accostamento a Husserl un tentativo corneliano di rimuovere le proprie impronte intellettuali dal terreno ormai accidentato della psicologia, al fine di innestare il proprio pensiero nel più solido tronco della fenomenologia: «Il processo di distanziamento dalla psicologia e di avvicinamento alla fenomenologia, obiettivamente riscontrabile nei testi solo a partire dalla *Transcendentale Systematik* del 1916, è quindi probabilmente ben più tardo di quanto non voglia dare a credere Cornelius, ed è verosimilmente successivo alla pubblicazione delle *Idee*»⁸¹. Questa valutazione non fu però condivisa da Robin D. Rollinger che, analizzando i rapporti fra i due pensatori, venne a riscontrare continuità degne di nota: «[S]toricamente parlando [...] Husserl e Cornelius condividono un retroterra molto simile. Qualora si possa o meno inscrivere il nome di Cornelius nell'elenco dei fenomenologi, molti di questi avrebbero in comune con Husserl meno di quanto ebbe lui. [...] [E]gli dovrebbe essere preso in considerazione nella storia della filosofia, quando non in relazione al movimento fenomenologico e, in ultima analisi, alla scuola di Brentano»⁸². In breve, il tentativo di riallacciarsi al pensiero husserliano intrapreso da Cornelius potrebbe non essere letto in modo strategico, come un mero – e tardo – tentativo di fornire alle proprie teorie, duramente criticate, quei criteri di validità che Husserl aveva mostrato non essere ricavabili su basi empiriche, né tantomeno psicologiche.

Le analisi di Rollinger confermano quanto sia riduttivo considerare il filosofo monacense quale esponente di una psicologia elaborata esclusivamente sull'onda delle teorie machiane e avenariane. «Come filosofo, Cornelius è tra i maggiori rappresentanti (e forse oggi, dopo la morte di Mach e Avenarius, il maggiore) dell'empirismo o della filosofia dell'esperienza nella Germania contemporanea – scriveva Giuseppe Rensi nella “Prefazione” alla traduzione italiana della *Kunstpädagogik* – Questo è empirismo critico, o, se si vuole, positivismo, ma positivismo non fenomenistico, bensì realistico. L'esperienza non è affatto una fonte conoscitiva di specie inferiore, ma ci dà invece una conoscenza universalmente valevole»⁸³. Sebbene Rensi sostenesse la derivazione empiriocritica, con questa caratterizzazione sollevava anche un aspetto della gnoseologia corneliana in genere sottovalutato dai commentatori. Si trattava della questione delle cose e dell'oggettività, un tema cruciale per una gnoseologia che aspirasse a fondare realisticamente il giudizio, quale fu quella perseguita da Cornelius fin dallo scritto di

81 C. Pettazzi, *Th. Wiesengrund Adorno*, cit., p. 83. Che l'avvicinamento corneliano alla fenomenologia sia successivo alla pubblicazione di *Idee* fu sostenuto anche da Hartmut Scheible, prendendo spunto però dallo studio di Pettazzi. H. Scheible, *Theodor W. Adorno*, cit., pp. 22, 38.

82 R.D. Rollinger, “Husserl and Cornelius”, cit., p. 53.

83 G. Rensi, “Prefazione”, cit., p. IV.

abilitazione. Per quanto egli prendesse le mosse dalla psicologia brentaniana, il tentativo di determinare la costituzione oggettiva delle cose fece da filo conduttore alla sua intera produzione. Non si vede pertanto come il confronto con la fenomenologia non dovesse essere motivato da un genuino interesse, emerso constatando come il *telos* a cui mirava Husserl potesse essere anche il proprio. In generale, possiamo concludere insistendo su quanto sia riduttivo considerare l'orientamento “fenomenologico” di Cornelius come un mero riflesso della “svolta trascendentale” di Husserl: esso va retrodatato agli esordi del suo pensiero, nel quale riposavano già da subito temi e problemi squisitamente husserliani⁸⁴.

Anche l'evoluzione del pensiero di Cornelius andò comunque in direzione di una maggiore sistematizzazione. Nella sua produzione egli intensificò il confronto col kantismo, giungendo a pubblicare il *Kommentar* e la *Systematik*. Tuttavia, nonostante quest'ultima possa considerarsi una riposta corneliana alla versione di fenomenologia trascendentale avanzata tre anni prima nelle *Idee*, sarebbe riduttivo considerare tale sviluppo come una semplice influenza di Husserl – il quale, comunque, mediante le proprie critiche aveva certamente invitato i contemporanei a un confronto più sistematico con la gnoseologia kantiana –, al contrario, Cornelius parrebbe avvicinarsi alla sistematica in maniera autonoma o, quantomeno, parallela, quasi rispondendo «allo spirito dei tempi» come Stumpf con l'*Erkenntnislehre*⁸⁵. Nonostante le tematiche kantiane – comunque presenti anche nei primi scritti – fossero seriamente affrontate da Cornelius a cominciare dalla pubblicazione del 1916, ossia tre anni dopo che la petizione contro l'occupazione delle cattedre di filosofia con psicologi sperimentali avesse compromesso ulteriormente i rapporti tra le due discipline⁸⁶, già nel 1910 il filosofo monacense aveva preso posizioni sostanzialmente affini a quelle husserliane⁸⁷. L'accresciuto peso del kantismo negli

84 Sebbene Husserl abbia interrotto i contatti epistolari con Cornelius a partire dal 1906, prima di questa i due ebbero uno scambio critico degno di nota. Come documenta Rollinger, nel 1896 Husserl pubblicò una recensione critica dello scritto di libera docenza di Cornelius. A sua volta, quest'ultimo, nel 1906 preparò due saggi di risposta alle accuse sollevate contro di lui nelle *Ricerche logiche*. In questo frangente ci fu anche una breve corrispondenza fra di loro, mentre è opportuno segnalare come entrambi pubblicassero nelle medesime riviste specialistiche. Sia per Cornelius sia per Husserl, inoltre, Stumpf fu una sorta di mentore. Infine, Cornelius fu anche membro – seppur poco attivo – dello *Psychologische Verein*, prima del trasferimento a Francoforte. Cfr. R.D. Rollinger, “Husserl and Cornelius”, cit., pp. 34, 54.

85 «Negli ultimi anni [...] Stumpf [...] si dedicherà a una monumentale dottrina della conoscenza (*Erkenntnislehre*) [...]. Il titolo dell'opera è una concessione allo spirito dei tempi, che vedeva non più nella psicologia, ma nel problema della conoscenza la questione filosofica principale». V. Fano, “La filosofia dell'analitico a posteriori”, in C. Stumpf, *Psicologia e metafisica*, cit., p. 19. Che nell’“alleanza” fra psicologia e filosofia i rapporti di forza cambiassero di segno, favorendo la seconda, è testimoniato dal famoso motto di spirito che prese a circolare fra gli studenti universitari berlinesi. Lo riportò anche Gershom Scholem, a cui Walter Benjamin «riferì la battuta che circolava sui due cattedratici Stumpf e Riehl: “La filosofia a Berlino è stata estirpata con Stumpf e Riehl” [gioco di parole con l'espressione *mit Stumpf und Stiehl ausrotten*, “sradicare albero e fusto”]». G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano 1992, p. 46.

86 M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit., pp. 42-50.

87 H. Cornelius, “Psychologie und Philosophie”, *Süddeutsche Monatshefte*, marzo 1910.

scritti di Cornelius non scaturì quindi dalla necessità di difendersi nel generale clima di delegittimazione filosofica della psicologia empirica. Sul rapporto fra le due “discipline” egli concordava piuttosto con il padre della fenomenologia – non ritenendo anzi in alcun modo che la filosofia dovesse essere equiparata a una scienza speciale e non considerata «una disciplina fra le altre»⁸⁸.

Volendo indicare delle fasi all'interno del pensiero corneliano, dovremmo quindi parlare con maggior precisione di un momento psicologico-empirico (in senso brentaniano) e di uno psicologico-trascendentale (in senso neokantiano)⁸⁹. Volendo invece adottare una prospettiva sintetica dal punto di vista storico-filosofico, dovremmo collocare il pensiero corneliano nel campo del kantismo antropologizzato di Arthur Schopenhauer⁹⁰. A partire dal quadro teorico delineato dalla filosofia dell'intenzionalità, Cornelius aveva a suo modo tentato di uscire dall'immanenza coscienziale⁹¹ in cui riteneva reputava che fosse rimasto prigioniero l'idealismo brentaniano sulla scia di Berkeley, per guadagnare un punto prospettivo capace di cogliere in modo evidente gli aspetti concreti della realtà stessa⁹². Vale la pena anticipare infatti come,

88 Questo era stato l'autentico nocciolo dell'insegnamento corneliano secondo Horkheimer. M. Horkheimer, “Kritische Theorie gestern und heute”, *Gesammelte Schriften*, VII, Fischer, Frankfurt am Main 1985, p. 337.

89 In entrambi i casi Cornelius sostenne tuttavia posizioni talmente critiche da essere difficilmente assimilabile per intero a uno dei due movimenti. Come ricostruito da Martinelli, Cornelius esordì nel panorama della psicologia filosofica avvalendosi di una terminologia evidentemente mutuata da Brentano, distanziandosene però notevolmente proprio nei punti fermi delle sue teorizzazioni (il rifiuto di facoltà specializzate sul modello dell'atto, la critica delle sensazioni inavvertite e l'accento sul ruolo attivo dell'attenzione nell'apprensione dei contenuti complessi, l'esclusione di ogni presupposto metafisico e il conseguente mantenimento di una prospettiva rigorosamente empiristica). Il suo approccio lo portò a confrontarsi immediatamente con l'empiriocriticismo nonché, più tardi, a compiere una revisione del kantismo. Da ultimo fu tale afflato epistemologico, empiristico e anti-metafisico a suscitare l'interesse del primo circolo neopositivista per la teoria oggettuale corneliana. R. Martinelli, “Astrazione e sentimento”, cit., pp. 811-813. A ogni modo, le influenze brentaniane sul pensiero di Cornelius non sono visibili al primo sguardo. Un esempio di quanto esse siano state del tutto trascurate dalla letteratura critica può fornirlo anche il sintetico ritratto corneliano offerto da Martin Jay. Pur rilevando come Cornelius fosse “difficilmente collocabile”, Jay fornì infatti la seguente periodizzazione, del tutto priva di influenze brentaniane e appuntata sulla continuità con l'empiriocriticismo: «[L]a prospettiva filosofica di Cornelius era antidogmatica, opposta all'idealismo kantiano e insistente sull'importanza dell'esperienza. I suoi primi scritti mostrano l'influenza di Avenarius e di Mach, ma nella sua opera più tarda egli si allontanò dall'empiriocriticismo accostandosi alla fenomenologia». M. Jay, *The Dialectical Imagination*, cit., pp. 44-45. Che invece Cornelius fosse chiaramente intenzionato a riallacciarsi alla Scuola di Brentano, sottostimando l'effetto negativo giocato dalla sua riappropriazione polemica, si dimostra con l'invio del suo primo libro allo psicologo. Cfr. F. Brentano a H. Cornelius, 5 marzo 1894, *Ana 352. Briefe an Hans Cornelius* [BSB].

90 Questo nodo fu correttamente individuato da L. Geninazzi, *Max Horkheimer & C.*, cit., pp. 99-105.

91 A tal fine la psicologia “brentaniana” di Cornelius accentuò infatti il ruolo dell'esperienza e della percezione, avvicinandosi da un lato all'empiriocriticismo dall'altro al gestaltismo. Pur caratterizzandosi indubbiamente come una filosofia del contenuto di coscienza, il vissuto era però sempre un *qualcosa* (non un flusso di informazioni, ma un dato strutturato). Paradossalmente, proprio l'immanentismo coscienziale corneliano fu indirizzato contro l'idea di un soggetto legislatore di una natura amorfa, dal quale scaturiva l'illusorietà del mondo esterno contro l'autenticità dell'interiorità. Questi temi attraversano trasversalmente l'opera del filosofo. Con particolare riguardo all'ultimo punto si veda per esempio la discussione sul sensualismo in H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., pp. 121-133.

92 Come Brentano, Cornelius intendeva ricongiungere fenomeni psichici e verità nel giudizio, distinguendo fra rappresentazione e attività psichica del riconoscere e del negare. Tuttavia, oltre a criticarne gli esiti attualistici, Cornelius rifiutava la riduzione di tutti i giudizi a proposizioni esistenziali in senso brentaniano

nella sua rielaborazione della gnoseologia kantiana, Cornelius non eliminasse del tutto il problema della cosa in sé, scorgendovi persino un possibile strumento utile a superare il fenomenismo⁹³. Come dimostrano il precoce interesse di Cornelius per la mereologia ehrenfelsiana⁹⁴ e, più in generale, il contributo al dibattito – promosso da Meinong⁹⁵ – sulla teoria degli oggetti, Cornelius considerava il “dato immediato” [*unmittelbar Gegebene*], in significativa controtendenza rispetto al positivismo tradizionale, non tanto come un semplice fatto empirico già costituito, di fronte al quale la conoscenza non avrebbe altro compito se non la sua registrazione e classificazione all'interno di un sistema categoriale, bensì quale connessione complessa, di natura sensibile e intellettuale⁹⁶.

Il tentativo corneliano di ricavare la cosa in sé in modo immanente – tema sul quale anche i neopositivisti incentreranno la loro attenzione all'inizio degli anni Trenta⁹⁷ – può essere considerato un aspetto proto-gestaltista della sua filosofia, tanto che Cornelius rimarcò la sua fon-

poiché, riducendo la copula alla funzione esistenziale anche negli enunciati bimembri – questa la critica corneliana – si sarebbe finito per considerare l'essere in quanto tale come identico all'aristotelico *on hos alethes*. H. Cornelius, *Versuch einer Theorie der Existentialurteile*, cit., pp. 82-84.

93 Sulla scia di Jacobi, Cornelius rifiutava (e interpretava) il concetto kantiano di cosa in sé come causa e fondamento delle *Erscheinungen*, ossia nei termini di una realtà inconoscibile posta dietro ai fenomeni. Anche la critica corneliana dello schematismo rimandava in ultima analisi alla medesima tradizione di kantismo. In ambito epistemologico Cornelius tentò di ricavare la cosa in sé a partire dal piano dell'immanenza, giungendo a un concetto oltremodo intellettualistico, secondo cui *das Ding* poteva essere colto in maniera sufficientemente adeguata solo tramite la teoria – una “veste concettuale” per regolarità fenomeniche. H. Cornelius, “Das philosophische System von Hans Cornelius. Eigene Gesamtdarstellung”, in H. Schwarz (Hrsg.), *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten, II*, Junker & Dünhaupt, Berlin 1934, p. 8. H. Cornelius, “Wissenschaftliche und künstlerische Naturerkenntnis”, in A. Siedel (a cura di), *Die Philosophie des Als Ob und des Lebens. Festschrift zu Hans Vahingers 80. Geburtstag*, Reuther & Reichard, Berlin 1932, p. 75. Il filosofo monacense tentava così di eludere il realismo ingenuo a cui, evidentemente, rimaneva esposta una gnoseologia incentrata sulla nozione di esperienza immediata: l'essere [*Dasein*] della cosa non era pertanto identico al suo “essere percepito”. H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 129.

94 Come accennato, ancor prima di abilitarsi Cornelius si era confrontato con la *Mehrheitslehre* stumpfiana, proponendo di considerare i contenuti psichici come originariamente unitari, ispirato dalle posizioni sostenute da Christian von Ehrenfels. Riprendendo poi il linguaggio meinongiano, Cornelius aveva sostenuto, contro Ehrenfels, che il complesso rappresentato (contenuto fondato) e le parti (contenuti fondanti) fossero compresenti, giungendo infine a un'interpretazione complessiva delle qualità figurali come relazioni fra contenuti parziali. H. Cornelius, “Ueber Verschmelzung und Analyse [I]”, cit., pp. 404-406, H. Cornelius, “Ueber Verschmelzung und Analyse [II]”, cit., pp. 62-65. Cornelius tornerà sul tema successivamente, rivedendo in parte le proprie posizioni e, sostanzialmente, riconducendo le qualità figurali a un processo astrattivo condotto in base alla *Ähnlichkeitserkenntnis*. H. Cornelius, “Ueber 'Gestaltqualitäten'”, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, n° 22, 1900, pp. 101-121; H. Cornelius, “Zur Theorie der Abstraction”, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, n° 24, 1900, pp. 117-141.

95 Alexius Meinong replicò all'interpretazione corneliana delle relazioni figurali come fondate sulle relazioni fra i contenuti parziali in A. Meinong, “Beiträge zur Theorie der psychischen Analyse”, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, n° 6, 1894, pp. 307-395. Lo stesso saggio sulle qualità figurali di Cornelius fu una risposta a A. Meinong, “Ueber Gegenstände höhere Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung”, n° 21, 1899, pp. 162-272.

96 In ciò Cornelius polemizzava anche contro il neopositivismo: «La comprensione della mia teoria dell'induzione sembra che riesca ancora difficile ai filosofi che recentemente si sono posti a sostegno delle scienze naturali». H. Cornelius, “Wissenschaftliche und künstlerische Naturerkenntnis”, cit., p. 75.

97 La redazione della rivista del Circolo di Vienna si dichiarava d'accordo con il filosofo di Monaco, fatta eccezione per la teoria dell'induzione e il concetto di causalità. H. Cornelius, “Zur Kritik der wissenschaftlichen Grundbegriffe”, *Erkenntnis*, n°2, 1931, p. 182.

damentale estraneità alla tematica induttiva per come essa fu formulata dal *Wiener Kreis*⁹⁸. Inoltre, per Cornelius il nodo epistemologico ruotava attorno alla conoscenza di cose che non potevano essere spiegate in base a processi di aggregazione di *impressions* o dati caotici e indifferenziati, e così si andava determinando il suo precoce interesse sia per la psicologia non associazionistica – sulla scia di William James – sia per il concetto di qualità figurale di matrice ehrenfelsiana. Fu quindi una certa comunanza di vedute a stimolare una crescente attenzione di Cornelius – e in parte un certo supporto – verso i giovani ricercatori che diedero vita alla psicologia della *Gestalt* fra Gießen, Francoforte e Berlino. Sarebbe un errore posticipare esclusivamente alla *Transcendentale Systematik* tale interessamento corneliano alla tematica della *Gestalt*, mentre influenti paiono tanto l'incontro con Max Wertheimer quanto, soprattutto, la supposta intenzione di guadagnare una prospettiva realistica in ottemperanza alle linee tracciate dalla fenomenologia husserliana. Hans Cornelius fu invece, per una propria inclinazione filosofica, un “compagno di strada” di quel lento e complesso movimento di riforma del positivismo tradizionale, il cui momento culminante non va considerato tanto nella nascita del Circolo di Vienna, quanto nello stesso emergere della *Gestalttheorie* la quale, con la sua rielaborazione della morfologia goethiana all'interno del discorso filosofico-scientifico della prima metà del Novecento, sembrò realizzare i propositi teorici di quanti erano andati variamente tentando l'unificazione di senso e conoscenza su un piano immanente alla natura.

1.4. Le fonti del pensiero corneliano

Dopo esserci confrontati tanto con la ricezione della figura di Cornelius, quanto con le diverse fasi in cui è possibile suddividere lo sviluppo del suo pensiero, occorre adesso soffermarci, seppur brevemente, sulle fonti dalle quali egli trasse ispirazione e materia di confronto. Purtroppo, è anche opportuno premettere che una ricostruzione esaustiva e onnicomprensiva dei temi e degli autori caratteristici del dibattito epistemologico e filosofico del tempo esula dalle nostre intenzioni, poiché sarebbe, in definitiva, troppo ingombrante per l'economia del discorso che andiamo affrontando. Nel panorama accademico Cornelius fu inoltre uno studioso estremamente eclettico e recettivo⁹⁹ e, nonostante la precisione con cui egli si premurava di

98 Essendo mediato dalle esperienze precedenti (con funzione simbolica), il “dato immediato” corneliano rimaneva un costrutto. Anche le scienze empiriche dovevano procedere all'elaborazione di teorie cosali, ricercando la «legge della percezione», non verificando fatti empirici immediati, poiché nel «vissuto immediato possediamo un tipo di conoscenze delle quali non solo non c'è alcun modo di dubitare, ma neanche la possibilità logica. In altre parole: in queste conoscenze la questione della verità non trova posto». *Ibid.*, pp. 203, 206.

99 Il secondo fattore trovò tuttavia una battuta d'arresto verso la fine degli anni Venti, quando Cornelius non

menzionare gli autori ai quali si era ispirato maggiormente, la ricostruzione dei numerosi ed eterogenei contatti intellettuali che egli andò intrecciando nel corso degli anni necessiterebbe di un esame più approfondito di ogni singolo elemento del suo pensiero, ovvero di un lavoro ampiamente estraneo a quello che andiamo proponendo, ovvero dedicato al capitolo “accademico” e “precritico” del pensiero adorniano. Almeno nei suoi tratti essenziali, comunque, la questione merita alcune considerazioni, poiché la stessa poliedricità del pensiero corneliano rappresentava un tratto non affatto esteriore al contenuto stesso della sua dottrina filosofica. Come abbiamo avuto occasione di accennare durante le precedenti pagine introduttive, Cornelius fu certamente un membro, pur nel suo anticonformismo e nella sua eccentricità, della borghesia colta otto-novecentesca e, in quanto tale, fu ampiamente influenzato da un preciso modello formativo, fundamentalmente umanistico, che in Germania era variamente legato alla tradizione inaugurata dagli autori del primo romanticismo, con un debito profondo nei confronti di Goethe e di Wilhelm von Humboldt. Quanto fosse decisivo, agli occhi di Cornelius, il salvataggio di questo canone educativo in un'epoca segnata dalla tecnicizzazione e dalla specializzazione dei saperi, lo rivela non soltanto la sua appassionata attività d'insegnamento, svolta nelle scuole d'arte come nelle aule universitarie, ma anche il ritratto che di lui fornì Horkheimer nel secondo dopoguerra, lo stesso anno della morte di Adorno e all'indomani delle proteste studentesche del Sessantotto:

Noi [Horkheimer e Adorno] abbiamo vissuto la Prima guerra mondiale e studiato dopo di essa non per fare carriera, ma perché volevano conoscere qualcosa del mondo. Che ciò ci sia riuscito, e che purtuttavia abbiamo intrapreso la carriera accademica, dipende dal fatto che abbiamo avuto uno straordinario insegnante di filosofia, cioè Hans Cornelius, il pronipote del pittore Peter Cornelius, amico di Goethe. Egli era un professore, ma esercitava già quella critica all'Università (e ai suoi colleghi) che oggi viene sollevata dagli studenti. Sì, egli era professore di filosofia, e ci diceva che per essere un filosofo (e tutto ciò sta nella teoria critica) è necessario conoscere le scienze naturali, sapere qualcosa di arte, musica e composizione. Egli stesso mi ha dato

sembrò più veramente capace di seguire il dibattito contemporaneo con la medesima partecipazione con cui ebbe a iniziare il suo *iter* accademico. Prima di questo periodo, tuttavia, i suoi interessi non furono solamente vari – spaziando dalle scienze alle arti, dalla poesia alla letteratura internazionale – quanto piuttosto decisamente moderni, come testimoniano per esempio i suoi contatti con autori quali Bergson, Klages, Wertheimer e Popper. Egli fu inoltre uno dei primi membri della *Schopenhauer Gesellschaft* e il suo pensiero, probabilmente proprio sulla scia del filosofo di Danzica, non sembra affatto sottrarsi al confronto con la filosofia di Friedrich Nietzsche. Quest'ultimo fu in effetti influenzato dalla reinterpretazione fisiologica della gnoseologia, che gli sembrò confermare la lettura schopenaueriana della dottrina di Kant, e nella sua fase giovanile venne a scorgere nella rilettura psicologica del problema della conoscenza e dei valori proposta da Friedrich Albert Lange la via per concepire la psicologia come «morfologia e dottrina dell'evoluzione della volontà di potenza». H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland*, cit., p. 125. Queste stesse fonti (compreso Lange) dovevano essere ben presenti ad Hans Cornelius, il quale incentrò la sua filosofia sociale e pedagogica sulla nozione di una “buona volontà” che fosse capace di dispiegare la “libertà di ragione” contro quella “animale”, istintivamente rivolta alla soddisfazione immediata dei desideri. H. Cornelius, *Die Aufgabe der Erziehung hergeleitet aus den ethischen und politischen Pflichten des Menschen*, Beyer, Langensalza, 1928, pp. 35-37.

lezioni di composizione. E solo in questo modo, col suo aiuto, noi abbiamo un altro concetto di filosofia rispetto a quello oggi corrente, ossia che essa non è *Fach*, una disciplina fra le altre¹⁰⁰.

Questo passo, che ha avuto modo di essere riportato da numerosi commentatori, trae certamente origine da una serie di dichiarazioni che l'ideatore della teoria critica ebbe a rilasciare in una fase molto avanzata della storia dell'Istituto per la ricerca sociale. A cominciare dall'anno successivo egli si rese infatti disponibile a farsi intervistare prima da Ernst von Schenck, poi anche da Mathias Becker, allo scopo di vedere pubblicata una sua prima biografia, ed egli era quindi presumibilmente incline a stilizzare il proprio percorso intellettuale, fino a gettare uno sguardo più nostalgico che critico sul suo passato giovanile¹⁰¹. Errato sarebbe comunque intravedere, in queste parole di Horkheimer, una qualsiasi allusione a qualche sorta di affinità fra la teoria critica e la filosofia di Hans Cornelius, soprattutto per quanto riguarda i contenuti e i fini specifici. Egli piuttosto intendeva rilevare un evento biografico difficile da sottovalutare, sul quale il presente lavoro avrà modo di insistere particolarmente: il filosofo monacense fu un figura decisamente anticonformista all'interno del panorama accademico, e fu certamente anche per questa ragione che egli non ebbe difficoltà ad accogliere fra i suoi studenti i futuri ideatori della teoria critica. Peraltro, Cornelius sembrò farsi portavoce di un modello pedagogico umanistico, almeno in via di principio, non paternalistico, più chiamato a «dare i mezzi per l'autorisoluzione» che a impartire un determinato contenuto dottrinario. Egli era anche un sostenitore di una filosofia – il cui insegnamento avrebbe dovuto essere introdotto anche nelle scuole popolari – che potesse insegnare a filosofare anziché limitarsi a trasmettere meccanicamente la storia del pensiero¹⁰². Si potrebbe dunque chiosare, riprendendo le parole

100M. Horkheimer, “Kritische Theorie gestern und heute”, cit., pp. 336-337. Il passo, a nostro avviso significativo proprio perché al di fuori di ogni contesto celebrativo e opportunistico (Cornelius morì nel 1947, mentre il testo risale al 1969, l'anno della scomparsa di Adorno), viene riportato anche da Pettazzi con intenzioni tuttavia opposte. Confrontando queste dichiarazioni di Horkheimer con le righe di disapprovazione che egli inviò nel 1921 a Rosa Riekher [si veda anche la nota 117 dell'*Introduzione*], Pettazzi concluse infatti che non si poteva dare credito alla retrospettiva del 1969. Come ebbe a scrivere la moglie di Adorno, Gretel Karplus, in replica a certe indiscrezioni sollevate dalla pubblicistica studentesca circa il clima disarmonico e conflittuale in cui collaboravano i membri dell'Istituto, sembra che riguardo al rapporto fra Cornelius e Horkheimer anche Pettazzi «si immagini il lavoro intellettuale come qualcosa di monolitico, senza vedere come gli uomini intellettualmente legati l'uno all'altro stiano in una vivace relazione di reciproco scambio». G. Adorno a R. Tiedemann, 2 gennaio 1968, *Privatkorrespondenz* [TWAA].

101R. Wiggershaus, *Max Horkheimer*, cit., p. 227.

102Come si evince dagli apprezzamenti espressi nel contenuto della lettera inviata il 25 aprile 1921 dal direttore della *Volkshochschule* di Dreißigacker-Meiningen relativamente al pensiero pedagogico di Cornelius. Cfr. *Ana* 352. *Persönliche Dokumente von Hans Cornelius. Varia* [BSB]. L'autonomia era infatti il fulcro della pedagogia (dunque della filosofia pratica) corneliana: «L'esigenza di determinare la nostra volontà attraverso un ragionevole giudizio di valore non può essere soddisfatta, fintanto che l'autorità abbia sulle nostre decisioni un'influenza tale da modificare o mettere in dubbio le nostre riflessioni». H. Cornelius, *Die Aufgabe der Erziehung*, cit., p. 42. L'enfasi con la quale il professor Cornelius insisteva, durante le sue lezioni, sulle implicazioni gnoseologiche ed etiche del *Sapere aude!* fu rievocata da Adorno, che non mancò anche di prendere le distanze dal «forte desiderio di conoscenza completa e sistematica» di colui che era stato il suo professore di filosofia a Francoforte [vedi nota 25]: «Quando il mio maestro Cornelius ci diceva, con un certo

di Horkheimer, che anche «tutto ciò sta nella teoria critica», e che proprio su questo punto gli “allievi” superarono ampiamente le stesse aspettative riposte negli insegnamenti del “maestro”, giungendo a rifiutare non solo qualunque compromesso opportunistico con le sue dottrine, bensì anche e soprattutto manifestando il coraggio di pensare autonomamente in un contesto accademico nel quale, nonostante il loro profondo *engagement*, si trovarono fin da subito coinvolti sul piano professionale.

In ogni caso, prima di proseguire affrontando la costellazione di fonti che ispirarono la filosofia di Hans Cornelius, dobbiamo caratterizzare meglio quale fosse il concetto di cultura che ebbe ad animare il suo pensiero. Si trattava di una concezione olistica e naturalistica di cultura, per la quale il centro unificatore dei saperi era l'uomo intero, considerato nel pieno sviluppo delle sue facoltà intellettuali e morali – si potrebbe far risalire una simile visione al Kant della terza *Critica* e dell'*opus postumum*¹⁰³ – e che, contrariamente ad alcune diffuse interpretazioni, proprio all'epoca in cui si trovò a vivere Cornelius fu capace di offrire, grazie all'accento sulle relazioni e sull'analisi intellettuale dei fenomeni complessi, anche alcuni significativi elementi di resistenza contro le tendenze totalitaristiche in cui più tardi venne a dispiegarsi, mostrando i suoi tratti autoritari e impersonali¹⁰⁴. Tentando un'utile sintesi,

pathos idealistico stile Ottocento: il tuo maestro non deve essere né Kant né Marx né Lutero né Fichte né un altro, ma soltanto la tua propria ragione, queste parole mi parevano un po' comiche. [...] Nella misura in cui mi sono accostato alla filosofia con rappresentazioni ideologiche, e non voglio affatto tacere di averlo fatto da giovane, queste assicurazioni [...] hanno avuto su di me un potere assai scarso [...]. Potrei dunque supporre che questo appello alla vostra propria ragione e al vostro discernimento abbiano su di voi un effetto altrettanto scarso, poiché i bisogni che portano l'uomo che pensa e il giovane che pensa alla *Weltanschauung* sono troppo forti e intensi per poter essere eliminati con la semplice esortazione astratta a fare altrimenti [...]. Se si avvicina alla filosofia una persona non corrotta, qualcuno che verso di essa non ha il rapporto che si ha verso un'informazione e un sapere reificato, ma un rapporto vivente, costui lo fa appunto con quel bisogno di senso, di totalità, con tutto ciò che si deposita nelle *Weltanschauungen*. Questo bisogno è particolarmente forte nei giovani a causa della loro struttura psicologica ancora in formazione, e cioè perché essi non sono stati ancora del tutto disavvezziati, perché tale bisogno non è stato ancora completamente scacciato dal principio della realtà; e qui viene la filosofia e dice [...] “Quello che tu vuoi veramente avere, è proprio ciò che non posso darti”. Il comportamento della filosofia ha sempre qualcosa di frustrante rispetto alle attese che sono insite nel suo stesso concetto, e questo momento di frustrazione costringe gli uomini ad attaccarsi alle *Weltanschauungen*, ai motivi ideologici». T.W. Adorno, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 2007, pp. 115-116.

103 Come ha sottolineato Luca Vanzago, la *Critica del giudizio* dette luogo a un'«integrazione del finalismo biologico con la finalità etica», aprendo la strada a quella «comprensione “empirica” dell'uomo [...] postrascendentale» sviluppata nella “quarta Critica”: l'*Antropologia pragmatica*. Decisiva fu questa connessione per superare «quella separazione netta [...] tra soggetto puro trascendentale e soggettività etica e incarnata, che invece sembrava inaggirabile alla luce esclusiva della prima Critica». L. Vanzago, *Breve storia dell'anima*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 109-110.

104 È noto che i rapporti fra la psicologia gestaltista e il nazionalsocialismo furono infatti estremamente complessi – altrettanto quanto quelli fra il regime e la psicanalisi. Soprattutto gli approcci olistici, capeggiati da Felix Krueger (fondatore della Scuola di Lipsia) e da Erich Rudolf Jaensch (professore di psicologia e di filosofia all'Università di Marburgo), significativamente in polemica con la Scuola di Berlino, appoggiarono il *Führerprinzip*, l'organicismo statale e il razzismo biologico del regime. M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit., pp. 342-361. La situazione in cui venne a trovarsi la psicologia, incluso certe declinazioni del gestaltismo, all'indomani della *Machtergreifung* hitleriana, fu registrata con preoccupazione anche da Adorno, che nella metà degli anni Trenta manifestò a Horkheimer la necessità di criticare i risvolti ideologici del concetto di *Gestalt*. Probabilmente l'esperienza del fascismo condusse Adorno a un rifiuto

potremmo aggiungere come il retroterra culturale corneliano risentisse di un forte richiamo alla sensibilità e all'empiria, unito a un rifiuto dei sistemi di pensiero deduttivi o chiusi, e alla strenua difesa di un concetto di verità stringente quanto temporale, dal quale scaturiva una teoria del giudizio dove l'evidenza era decisiva quanto la discussione¹⁰⁵.

1.4.1. Carl Stumpf

Dopo che abbiamo visto come nel pensiero corneliano l'amalgama fra indirizzi e motivi diversi non fosse stata affatto accidentale, il primo autore che merita di essere preso in considerazione per inquadrare la filosofia di Hans Cornelius nel suo contesto culturale è sicuramente Carl Stumpf. Artefice e direttore del famoso *Berliner Institut für Psychologie*, all'epoca attivo in numerosi atenei e accademie tedesche, nonché futuro caposcuola, suo malgrado, di un indirizzo gnoseologico che sfocerà – pur distanziandosene significativamente sotto molti punti di vista – nella nascita della cosiddetta Scuola di Berlino di *Gestalttheorie*. Stumpf fu un pensatore decisamente complesso, al contempo celebrato e criticato già dai suoi contemporanei¹⁰⁶. Egli ricoprì un ruolo centrale nel quadro del più ampio movimento di “rinascita aristotelica”,

categorico di ogni forma di compromesso con l'armonicismo insito nei concetti olistici. Nel suo epistolario con Horkheimer egli venne così ad apostrofare duramente persino Paul Tillich, proponendo addirittura di “assassinare letterariamente”, in un apposito saggio (con “piacere sadico”), i “signori Gelb e Wertheimer”. In breve, in questa travagliata fase della storia culturale tedesca, neanche coloro con cui i due “allievi” di Cornelius avevano simpatizzato durante gli anni di studio potevano essere scagionati dal sospetto di ideologia. Il progettato lavoro centrato sulla demolizione della *Gestalttheorie* non fu tuttavia compiuto né quindi pubblicato sulla rivista dell'Istituto. T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1937*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, pp. 144, 149, 150, 165. Una eco di queste riflessioni, esemplificate nel caso dell'ontologia heideggeriana e ampliate alla critica della filosofia della vita, verrà comunque a trovarsi in T.W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

105Sui criteri intersoggettivi di verifica Cornelius si era soffermato in modo particolarmente sintetico ed esaustivo sul saggio pubblicato in “Erkenntnis”. Riprendendo la sua definizione dei giudizi quali «oggetti per i quali sia possibile rivolgere la domanda della verità», il professore monacense (superando con ciò una prospettiva deittica ed empiristica in senso stretto) aveva dato risalto alla funzione di “controllo” dell'interlocutore riguardo al contenuto di verità degli enunciati: «In conformità al fatto che i giudizi compaiono per lo più in forma di asserzioni, e devono pertanto essere ascoltati o letti (e con ciò “uditi” internamente) da coloro che sollevano la questione della loro verità, ho definito il punto di vista di colui che solleva la verità del giudizio come quello dell'ascoltatore, e il giudizio in questione come giudizio “esposto”. La questione della verità dipende, per quanto riguarda il suo senso, dal fatto che l'ascoltatore intenda il giudizio esposto e lo concepisca come tale. La comprensione del giudizio è determinata dal fatto che l'ascoltatore convenga sulla questione della verità, ovvero che, a suo parere, il giudizio risvegli aspettative che in esso si afferma siano soddisfatte al verificarsi o meno di certe condizioni rese note nel giudizio. Ho definito questo compito come l'attività di controllo dell'ascoltatore». H. Cornelius, “Zur Kritik der wissenschaftlichen Grundbegriffe”, cit., p. 209.

106Sulla figura di Stumpf, con particolare attenzione alla sua collocazione nel panorama accademico guglielmino e alle sue idee relative a quale fosse il rapporto da istituire fra filosofia e psicologia, nonché tra scienze naturali e ricerca empirica, si veda M.G.Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit., pp. 28-41. Sulla contestazione dell'approccio stumpfiano alla filosofia (espressa nella polemica sullo psicologismo) si rimanda inoltre a *ibid.*, pp. 42-50.

interno agli studi filosofici, che aveva motivato, sulla scia delle riflessioni di Friedrich Adolf Trendelenburg, l'approccio psicologico-empirico inaugurato con successo da Franz Brentano, in sostanziale contrapposizione all'altra coeva corrente del cosiddetto “ritorno a Kant”¹⁰⁷. Sulla caratterizzazione della figura stumpfiana sono sufficienti questi pochi cenni, poiché la questione importante per misurare la sua influenza su Cornelius riguarda in particolare gli aspetti generali della sua dottrina. Come già rilevato, furono i colloqui con Stumpf a consentire a Cornelius di operare il passaggio dagli studi scientifici a quelli filosofici. Allora Hans Cornelius subì probabilmente un qualche fascino per il filosofo berlinese, poiché questi riuniva in sé tanto l'uomo di scienza quanto l'umanista, mentre una comunanza non affatto secondaria si poteva riscontrare nella medesima passione per l'arte e, soprattutto, per la musica.

Gli scritti che Cornelius produsse sotto la diretta influenza di Stumpf furono due. Il primo e più importante fu il saggio *Ueber Verschmelzung und Analyse*, apparso in due momenti, nel 1892 e nel 1893, sulla *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, e che gli valse l'appellativo di «critico delle sensazioni inosservate di Carl Stumpf» riportato da Mitchell G. Ash. Il secondo fu invece lo scritto di libera docenza inoltrato all'Università Ludwig Maximilian nel 1892, pubblicato con il titolo di *Versuch einer Theorie der Existentialurteile* nel 1894, e di cui Stumpf fu anche relatore. A ben vedere, già a cominciare da questi primi scritti Cornelius muoveva critiche sostanziali ai concetti attorno a cui ruotava il pensiero stumpfiano, tanto da respingere sia il ruolo neutrale svolto dall'attenzione nei processi percettivi, sia la tesi della sussistenza di una correlazione puntuale fra impressione e sensazione, col risultato di rivedere nel complesso l'intera mereologia [*Mehrheitslehre*] di Carl Stumpf¹⁰⁸.

Resta comunque il fatto che, al di là dei singoli aspetti teorici, Cornelius continuò sostanzialmente a muoversi all'interno del quadro proposto dallo psicologo di Berlino. Innanzitutto da un punto di vista metodologico, sintetizzabile nel discorso di Stumpf alla *Königlich-Preussische Akademie der Wissenschaften*, dove l'accostamento filosofia-scienza naturale fu inteso non tanto per «rimpiazzare la filosofia con le indagini specialistiche o il culto dei fatti», quan-

107Questo approccio è stata anche definito “kantismo eterodosso” o “realismo trascendentale”, ovvero come una corrente di pensiero in cui la gnoseologia kantiana veniva a trovarsi contaminata da un'ontologia di matrice aristotelica M. Mezzananza, *Dilthey, filosofo dell'esperienza. Critica della ragione storica: vita, struttura e significatività*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 33-36.

108Sostenendo che la concezione stumpfiana dell'attenzione era interamente da rivedere, Cornelius invertiva il rapporto fra il tutto e le parti e, fin dalle prime battute del suo saggio sui fenomeni di fusione, dava priorità all'intero, indicando come l'analisi delle componenti fosse un prodotto successivo, dovuto a un insistente esercizio analitico: «[L]a dottrina della molteplicità difesa da Stumpf non può più essere considerata come originaria o innata, ma quale risultato dell'esercizio prolungato». H. Cornelius, “Ueber Verschmelzung und Analyse [I]”, cit., p. 404. Sul tema della corrispondenza [*Übereinstimmung*] fra rappresentazione e sensazione (H. Cornelius, *Versuch einer Theorie der Existentialurteile*, cit., p. 103) il professore monacense respingeva la teoria della coincidenza [*Zusammenfallen*] di Helmholtz. H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., pp. 426-437.

to per «investigare problemi di particolare importanza, sulla base del concreto materiale dei fenomeni specifici e in stretta correlazione con le scienze speciali», al fine di «afferrare l'universale nel particolare»¹⁰⁹. Il secondo aspetto decisivo riguardava l'intero apparato concettuale su cui si erigeva la terminologia corneliana, dove i concetti di “dato immediato” [*unmittelbar Gegebene*], di “origine” [*Ursprung*] quale fonte anziché causa del fenomeno, di connessione non come funzione intellettuale o successione causale, ma come «legge strutturale immanente» [*immanentes Strukturgesetz*]¹¹⁰ – per citare solo i più importanti – furono praticamente e semplicemente mutuati dal vocabolario stumpfiano.

Inoltre, fra il pensiero di Stumpf e quello di Cornelius sussisteva una comunanza di vedute ancora più rilevante – almeno per quanto riguarda i fini del nostro studio – relativa all'interpretazione di Kant e, soprattutto, di alcuni nuclei tematici contenuti nella *Critica della ragion pura*. In primo luogo il comune rifiuto di una nozione di necessità del giudizio che dovesse appellarsi a quella di apriori. Per Cornelius, così come per Stumpf, ogni concetto si costruiva attraverso l'esperienza, e non poteva quindi prescindere dall'intuizione sensibile per aspirare a una sua validità. Anche la concezione di un soggetto trascendentale, impersonale e astratto, veniva conseguentemente respinta da entrambi gli autori, che la considerarono un residuo dogmatico, metafisico e razionalistico, in senso wollfiano-leibniziano, della filosofia kantiana. Interessante è anche rilevare come nella gnoseologia corneliana e, conseguentemente, nella sua ricezione del pensiero kantiano, un punto fermo fosse stato l'interpretazione stumpfiana del concetto di forma a priori dell'intuizione come possibilità di pensare lo spazio privo di contenuti sensibili, contro cui si andò a obiettare che spazio e sensibilità non potevano che formare un tutto connesso e direttamente percepito¹¹¹. Hans Cornelius dunque prese le mosse, nella propria rielaborazione del concetto di sintetico a priori, dalle coordinate tracciate da Carl Stumpf nel lavoro *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*¹¹², pur di-

109Riportato in M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit., pp. 34-35.

110Ibid., pp. 36-37. Per i riferimenti testuali diretti si veda invece C. Stumpf, *Zur Einteilung der Wissenschaften*, Reimer, Berlin 1907, pp. 26-32.

111Su questo aspetto e sulla collocazione della prospettiva stumpfiana nel dibattito empirista-nativista della psicologia sperimentale si veda V. Fano, “Sull'analiticità dell'esperienza interna”, in C. Stumpf, *Psicologia e metafisica*, cit., pp. 11-12. Cornelius scriverà nel *Kommentar*: «Si potrebbe però pensare, per esempio, una coscienza che possieda solo sensazioni uditive, per la quale non sussisterebbe alcuno spazio. Non si può invece pensare, contro all'ulteriore affermazione di Kant, che non siano dati oggetti nello spazio, a meno di non negare al contempo lo spazio stesso». H. Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Verl. d. Phil. Akademie, Erlangen 1926, p. 39. Una eco di queste riflessioni si ritrova anche nelle lezioni tenute da Adorno nel secondo dopoguerra a Francoforte: «Una simile intuizione sembra, per quanto posso ricordarmi, non potersi dare. Potete occuparvene [...] tentando di immaginarvi uno spazio o un tempo puri senza un qualcosa di empiricamente determinato all'interno. Osserverete allora come questa rappresentazione di uno spazio assoluto, senza che vi pensiate subito anche un sostrato o che immaginate qualcosa con cui lo spazio possa essere rappresentato, non siate stranamente capaci di farvela». T.W. Adorno, *Kants 'Kritik der reinen Vernunft' (1959)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, p. 343.

112Ecco alcuni dei passi con cui Stumpf, riallacciandosi all'estetica trascendentale, riformulava il tema della co-

stanziandosene significativamente per il tentativo di elaborare un concetto di apriori non tanto analitico-inferenziale, quanto sensibile-esperienziale, radicalizzando in chiave empiristica lo stesso approccio inaugurato dalle riflessioni del proprio maestro.

1.4.2. William James

Dopo questa breve analisi dei principali e più lampanti punti di contatto fra il pensiero stumpfiano e quello corneliano, è doveroso soffermarsi su una fonte altrettanto importante: si tratta dello psicologo statunitense William James, al quale Cornelius ebbe più volte modo di richiamarsi, soprattutto nei primi scritti, con particolare insistenza, usando inoltre toni meno critici di quelli impiegati riferendosi a Stumpf¹¹³. È inoltre possibile individuare nel rapporto fra Cornelius e James tanto degli elementi di affinità, quanto delle profonde divergenze, decisamente rilevanti soprattutto riguardo alla concezione del metodo e dei compiti propri della psicologia, e pertanto possiamo muoverci presentando prima le une e, successivamente, le altre. In accordo con James, anzitutto, Cornelius si schierò contro la psicologia associazionistica, “atomistica” e “a mosaico”¹¹⁴. Essa era considerata da entrambi la vera e propria causa del fallimento scientifico dell'empirismo classico che, non riuscendo a superare una concezione ancora caotica della sensibilità, avrebbe giocato un ruolo decisivo nel provocare il rifiuto kantiano di fondare la teoria della conoscenza nella psicologia, condizionando, nel complesso, un moto di generale svalutazione dell'esperienza nel processo di formazione concettuale.

Delle teorizzazioni di James Cornelius ebbe inoltre ad apprezzare due questioni essenziali.

appartenenza fra lo spazio e i suoi contenuti: «Secondo Kant lo spazio è qualcosa di soggettivo e riferito alle nostre rappresentazioni. Per la precisione, Kant dice una forma soggettiva apriori della nostra sensibilità. In altre parole, il materiale che i sensi ci offrono nel corso dell'esperienza è concepito in maniera spaziale in virtù di un'organizzazione psichica che noi vi immettiamo. Ciò tuttavia, come Kant nota espressamente, non è da pensarsi come se noi percepiamo anzitutto solo le qualità, i colori, e così via, per poi concepirle in una forma, o come se viceversa avessimo prima solo la forma (la rappresentazione dello spazio) che poi riempiamo con il materiale dell'esperienza. Piuttosto, noi percepiamo le qualità fin da subito come già formate e possediamo di una qualità che non lo è, di un colore senza estensione, proprio nessuna rappresentazione. [...] Dove però si tratti di ricercare il contenuto pieno ed esatto delle nostre rappresentazioni [...] non ci si può lasciare illudere da simili astrazioni, dalle abitudini e dai concetti artefatti. Qui il fatto giace nel suo pieno diritto per come esso si impone a noi in una prova naturale [*beim unbefangenen Versuch*], diventando sempre più evidente a ogni nostro sforzo di trovare il contrario: le qualità non possono essere separate dallo spazio [...] La rappresentazione spaziale [...] viene originariamente e direttamente percepita nella stessa maniera delle qualità». C. Stumpf, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Hirzel, Leipzig 1873, pp. 12-13, 22, 112.

113Ciò non vale, ovviamente, a relativizzare l'influenza stumpfiana. Con Stumpf, infatti, Cornelius ebbe un confronto intenso e prolungato nel tempo, quantomeno serrato, anche perché non necessariamente caratterizzato da giudizi puramente positivi.

114H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., p. IV.

La prima riguardava la concezione della coscienza come *stream of thought*¹¹⁵, alla quale il filosofo di Monaco si riallacciò esplicitamente, come si evince chiaramente dagli scritti della prima fase del suo pensiero. La seconda, invece, consisteva nella nozione di *fringe of consciousness* (“margine di coscienza”), che Cornelius rielaborava sia per ridefinire in chiave empiristica le cosiddette anticipazioni della percezione¹¹⁶, sia per avanzare una concezione della coscienza attuale già nei termini di una durata complessa – per quanto breve – poiché composta da “parti” non solo presenti o passate (“immagini mnestiche”), quanto anche future¹¹⁷. Il concetto jamesiano di *fringe* fu probabilmente anche il motivo ispiratore che indusse Cornelius a dare particolare rilievo alla struttura intrinsecamente “trascendente”, nel senso di eccedente il dato immediato, della mente umana, nella cui dimensione temporale risiedeva la possibilità stessa della conoscenza¹¹⁸. Della psicologia di James, tuttavia, occorre tenere presente che Cornelius non condivise, né tantomeno riprese, l'impostazione fisicalista¹¹⁹. Non avendo infatti la fisiologia altro compito che quello di indagare i processi fisici e neurologici dell'organismo biologico, essa non poteva sollevarsi in alcun modo alla questione “filosofica” dell'esperienza conoscitiva, nella quale erano soprattutto le cosiddette qualità secondarie a svolgere un ruolo decisivo nell'apprendimento dei significati.

1.4.3. Christian von Ehrenfels

Un altro pensatore che ebbe a esercitare un'influenza decisiva sulla filosofia di Cornelius fu

¹¹⁵Mediante un approccio introspettivo, Cornelius si era espressamente riallacciato al celebre concetto jamesiano, definendo nella *Psychologie* la coscienza e, in ultima analisi, la stessa vita umana, nei termini di un *Bewußtseinsverlauf*: «Ciò che ci si presenta immediatamente, senza bisogno di analisi, è la conoscenza della somma di eventi che riassumendo, possiamo definire il contenuto della nostra vita. Questi eventi formano una serie che decorre nel tempo, i cui membri si trovano fra loro in una certa connessione, in modo tale che non ci sono vissuti che si manifestano senza una qualche relazione con i vissuti passati. [...] In parte riteniamo di poter abbracciare con lo sguardo tutta la serie dei nostri vissuti chiaramente, in parte invece essa ci sembra nascosta più o meno nel buio. Il suo inizio non siamo in grado di conoscerlo, e una fine sembra impossibile figurarcela. Sulla costituzione e sulle differenze dei singoli membri non c'è molto da ricavare senza un'analisi più precisa. Solo l'incessante fluire, l'andirivieni e la mutua connessione, per cui i vissuti non esistono indipendentemente l'uno dall'altro, ma ci appaiono come membri di una catena, oppure come onde di una corrente, balza immediatamente davanti ai nostri occhi». *Ibid.*, p. 13.

¹¹⁶*Ibid.*, pp. 87-91; H. Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 87-89.

¹¹⁷Le relazioni temporali fra i vissuti erano a loro volta ispirate alle concezioni jamesiane. Infatti, le “immagini mnestiche” apparivano sempre con una “certa tonalità” in virtù del fatto che un ricordo si legava sempre ad altri vissuti: «James ha [...] definito la tonalità delle immagini mnestiche come delle *relationfringes*: il termine *Relationsfärbung* ci sembra renderlo in tedesco in modo accettabile. H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., p. 168.

¹¹⁸M. Horkheimer, “Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis. Zur Kritik der Kantischen mechanistischen Erkenntnistheorie”, *Gesammelte Schriften*, XI, Fischer, Frankfurt am Main 1987, p. 42-43.

¹¹⁹H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., p. IV-V; H. Cornelius, “Das Gesetz der Übung”, cit., p. 48.

certamente Christian von Ehrenfels. A lui Cornelius si richiamava già nello scritto polemico diretto contro Stumpf, come pure nei successivi lavori – ossia molto dopo la fase psicologico-brentaniana del suo pensiero – fino alla decisiva pubblicazione della *Transcendentale Systematik*. Non sarebbe quindi errato ritenere che Cornelius abbia posto Ehrenfels al centro delle proprie teorie per un lasso di tempo di circa vent'anni. Di Ehrenfels egli recepì, con particolare interesse, il celebre scritto sulle qualità figurali, non senza tuttavia mancare, anche in questo caso, di produrre una sostanziale critica. Cornelius infatti tendeva ad assumere una prospettiva intermedia, almeno in una certa misura, fra Ehrenfels e Meinong.

Tale aspetto, anche al di là dei contenuti del dibattito entro cui si sviluppò, risulta di per sé rilevante fondamentalmente per due ragioni. Esso mostra infatti come, da un lato, il successivo interessamento per la fenomenologia e, soprattutto, per le teorie di Wertheimer, fosse stato pienamente coerente con le premesse del discorso corneliano, risalente all'ultima decade del XIX secolo. Dall'altro lato, però, la posizione di Cornelius si rivelava problematicamente al di fuori di una riconduzione schematica del suo pensiero alla cosiddetta scuola di Graz (con Meinong) o di Berlino (con a capo “idealmente” la figura di Ehrenfels, alla quale i gestaltisti si richiamarono esplicitamente). In altre parole, Cornelius si appoggiava a Ehrenfels per contestare la validità del concetto di fusione elaborato da Stumpf (così come faranno più avanti i gestaltisti), adottando però il lessico meinongiano dei contenuti fondati-fondanti, e ponendo comunque rispetto a quest'ultimo l'accento sul ruolo delle relazioni anziché delle parti (un tema che sarà poi sviluppato criticamente da Adhémar Gelb¹²⁰). Egli introduceva quindi elementi dalla teoria del rapporto fra modificazioni e qualità che Friedrich Schumann (sulla scia di Müller) aveva elaborato proprio allo scopo di confutare definitivamente la teoria delle qualità gestaltiche¹²¹.

Nei margini della nostra ricostruzione, questi pochi cenni si rivelano utili nella misura in cui servono a dimostrare quanto la figura di Cornelius vada necessariamente ricompresa all'interno di questo specifico dibattito, per comprendere il quale non basta sottolineare i richiami fra le sue teorie e l'empiriocriticismo¹²². Non dobbiamo infatti dimenticare come quest'ulti-

120Come rilevato da Martinelli, Gelb rielaborò tale aspetto con «maggior acume critico» e «con intenti distruttivi nei riguardi della dottrina delle *Gestaltqualitäten*». R. Martinelli, “Astrazione e sentimento”, cit., p. 824. Nel 1911, confrontandosi con le teorie di Husserl, Kriebig, Marty e Stumpf, Adhémar Gelb aveva concluso che le relazioni non costituissero una classe di contenuti sensibili ma fossero legate a peculiari processi mentali. Queste esperienze di relazioni furono concepite da Gelb come parti del tutto allo stesso modo delle componenti sensoriali. Egli riuscì così a caratterizzare il complesso psichico come un gioco di interazione fra costituenti ed esperienze di relazione che non aveva bisogno di postulare alcun processo mentale “sintetico” volto a dare unità e coerenza alla molteplicità psichica. A riguardo si vedano in particolare le pagine conclusive di A. Gelb “Theoretisches über Gestaltqualitäten”, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, n° 58, 1911, pp. 49-57.

121Per questi passaggi si rimanda a R. Martinelli, “Astrazione e sentimento”, cit., p. 823.

122In proposito, Martinelli ha giustamente avuto modo di osservare: «La psicologia di Cornelius, tutta fondata

ma corrente non possa neanche fornire una lente di per sé sufficientemente adeguata a inquadrare nitidamente Cornelius, dal momento che le teorie machiane furono a loro volta uno dei punti di partenza delle riflessioni tanto di Meinong-Ehrenfels quanto di Stumpf, ovvero il bagaglio intellettuale di un'intera generazione di studiosi a cui il filosofo monacense apparteneva¹²³. Tornando all'influenza di Ehrenfels – come del suo *Doktorvater* – sul pensiero cornelian, ci sembra ora importante tratteggiarne il contenuto generale. Cornelius venne infatti ad affrontare il tema numerose volte, nel saggio su *Ueber Verschmelzung und Analyse*, nell'opera sulla psicologia empirica, e dedicandovi poi un apposito saggio, intitolato appunto *Ueber 'Gestaltqualitäten'*, che fu infine rielaborato in *Zur Theorie der Abstraction* – in replica alle critiche di Lipps.

In sintesi, con questi interventi il professore monacense propose una mutazione terminologica: le “qualità figurali” dovevano diventare le “note caratteristiche” [*Merkmale*]. Facendo a sua volta proprie le concezioni psicologiche di Georg Elias Müller¹²⁴, Cornelius interpretò le qualità figurali nei termini di proprietà di “complessi”, ossia di determinate molteplicità di sensazioni, anziché quali contenuti più semplici, positivamente dati nella rappresentazione. Il timbro e l'intensità di una melodia – questo l'argomento impiegato – non erano contenuti positivi dell'ascolto, al pari delle qualità sensibili, ovvero i suoni, ma venivano astratti da esse in virtù di una distinzione razionale. Le qualità figurali non erano dunque date nel complesso quali contenuti concreti, ma erano da considerarsi come una proprietà “astratta” da esso¹²⁵.

sulla *Ähnlichkeitserkenntnis*, rappresenta per un verso il trionfo delle qualità figurali, poiché l'intero accadere psichico è in un certo senso basato su un modello di questo genere». Dello stemperamento e, per certi versi, della “banalizzazione” del tema delle *Gestaltqualitäten* da parte di Cornelius (un aspetto che lo stesso Martinelli non ha potuto fare a meno, al tempo stesso, di puntualizzare) avremo occasione di discutere nella parte dedicata ai nuclei tematici della filosofia corneliana. *Ivi*.

123È opportuno aggiungere che il problema ripreso da Ehrenfels, ovvero il riconoscimento della somiglianza fra due diverse melodie, era stato inizialmente sollevato proprio da Ernst Mach nelle *Analyse der Empfindungen*, come rilevò l'autore stesso: «Le presenti riflessioni hanno lo scopo di conferire un'espressione scientifica a uno stato di cose psichico già più volte considerato nella filosofia [...]. Come punto di partenza mi si presentò come da sé, nel libro di Mach, [...] una serie di osservazioni e indicazioni, alle quali [...] sono debitore». C.v. Ehrenfels, “Sulle qualità figurali”, cit., p. 40. Solo con il saggio *Über Gestaltqualitäten*, apparso nel 1890, nacque tuttavia il cosiddetto «principio di Ehrenfels», secondo cui «una melodia resta la stessa melodia quale che sia la nota da cui la vogliamo far partire, purché venga, da quel momento in poi, rispettato l'ordine degli intervalli e la durata dei suoni messi in gioco». P. Bozzi, “Sugli antecedenti scientifici e filosofici della 'Gestalttheorie'”, in G. Kanisza, N. Caramelli (a cura di), *L'eredità della psicologia della gestalt*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 44.

124Come accennato, al pari di Schumann – lo psicologo con cui a Francoforte Horkheimer aveva inizialmente pensato di dottorarsi, con una ricerca incentrata su una tematica gestaltista.

125Per una precisa ricostruzione delle qualità figurali sviluppata da Cornelius – non affatto scevra da contraddizioni – si rimanda ancora una volta a R. Martinelli, “Astrazione e sentimento”, cit., pp. 823-826.

1.4.4. Ernst Mach e Richard Avenarius

Va da sé, quindi, inserire nelle fonti corneliane di maggiore importanza quegli stessi Ernst Mach e Richard Avenarius che tanto influenzarono la sua stessa generazione. Affronteremo qui questi autori come un binomio, non solo per comodità di esposizione, ma anche poiché essi andarono a delineare complessivamente il movimento empiriocritico, pur nelle loro notevoli differenze d'approccio, venendo perciò recepiti quali tappe di un unico processo di sviluppo filosofico-scientifico. Questo accostamento, come noto, fu respinto invero da Mach, il quale rifiutò energicamente di essere identificato con il critico dell'esperienza pura: egli non si riteneva in generale un filosofo ma uno scienziato. Cornelius citò entrambi soprattutto nella *Psychologie*, dichiarando fin dalla premessa del testo come le sue ricerche epistemologiche si trovassero “parzialmente” in accordo con le teorie sviluppate dai due autori¹²⁶ – questo richiamo provocò, come accennato, l'accusa di biologismo mossagli da Husserl, venendo quindi a rappresentare uno dei punti più controversi della filosofia corneliana. Inoltre il professore monacense pervenne più tardi – lo abbiamo visto riportando il passo di *Leben und Lehre* – a respingere con decisione ogni derivazione delle sue teorie da quelle esplicitamente naturalistiche proprie, soprattutto, di Avenarius.

Il fuoco della controversia era rappresentato dall'impiego corneliano, in ambito psicologico e filosofico, del cosiddetto «principio di economia» [*Prinzip der Ökonomie*] (Mach) o «dispendio minimo di energia» [*Prinzip des kleinsten Kraftmaßes*] (Avenarius), secondo cui, in breve, l'ordine scientifico andava considerato in maniera convenzionale, finalizzato a un'esigenza pratico-evoluzionistica. I concetti e le leggi impiegati dalle scienze naturali consistevano solamente in segni (simboli), la cui funzione era quella di descrivere e sintetizzare, nella maniera più concisa possibile, determinati fatti ed esperienze, consentendo di classificarli in modo da predisporre ulteriori possibilità di inferenza e di indagine scientifica¹²⁷. Largamente influenzata dall'evoluzionismo di Darwin, quindi ponendo alla base della conoscenza la sopravvivenza e l'adattamento della specie, tale teoria riprendeva un concetto di derivazione occamiana scorgendovi, più che solamente un'ipotesi metodologica di ricerca, «l'essenza delle

126H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., p. IV.

127Il cosiddetto “principio di Mach” – come nel 1918 ebbe a definirlo Albert Einstein in *Prinzipielles zur allgemeinen Relativitätstheorie* – fu così formulato contro Max Planck nel 1910: «Espresso nella maniera più breve, questo sembra dunque il compito della ricerca scientifica: l'adattamento delle riflessioni ai dati di fatto e l'adattamento delle riflessioni fra di loro [...]. Tutti i processi conoscitivi utili non solo altro che casi particolari o parti di processi biologicamente vantaggiosi [...]. Altrimenti, nel processo conoscitivo è possibile osservare ancora le più diverse caratteristiche; ma noi lo caratterizziamo anzitutto come *biologico* ed *economico*». Riportato in G. Vollmer, *Teoria evoluzionaria della conoscenza*, IPOCpress, Milano 2012, p. 57. Che si trattasse di un punto di vista controverso, lo rileva un commento coevo di Max Brod: «Se vogliamo fare economia di pensiero, il modo migliore sarebbe di cessare del tutto di pensare». *Ibid.*, p. 86.

leggi naturali, se non addirittura [...] lo scopo della scienza in generale»¹²⁸.

Come abbiamo accennato, Cornelius si accostò all'empirio-criticismo essenzialmente per soddisfare i requisiti realistici ed epistemologici che aveva stabilito in netta contrapposizione con l'idealismo brentanoiano, ovvero allo scopo di catalizzare la psicologia descrittiva sulla percezione esterna anziché su quella interna¹²⁹. Il principio di economicità della spiegazione, tuttavia, fu da lui adottato soprattutto in richiamo al suo maestro berlinese di meccanica Gustav Kirchhoff – al quale si era richiamato lo stesso Mach –, che ebbe a definirlo nei termini di una «più completa e semplice descrizione complessiva dei fatti psichici»¹³⁰.

Sempre nella *Psychologie*, Cornelius aveva identificato l'economicità con il “principio di unità”, indicando in esso persino «la legge fondamentale dell'intelletto» (o anche «legge psicologica fondamentale»), sostenendo che nella vita psichica dell'individuo «si manifesta sempre lo sforzo di sintetizzare i vari vissuti attraverso simboli comuni in base alle loro somiglianze»¹³¹. Si può subito notare come con questo punto si arrivasse a toccare un aspetto cruciale non solo per quanto riguarda la controversia con Husserl, quanto per quella fra Cornelius e i suoi “allievi” i quali, sviluppando la loro fondamentale critica alla razionalità strumentale, soprattutto nella *Dialettica dell'illuminismo*, argomentarono anche contro quello stile di pensiero “parzialmente” adottato dal loro professore di filosofia a Francoforte. Sulla scia empirio-critica, Cornelius definiva inoltre il concetto di cosa quale “abbreviazione” [*Abbreuiatur*] per determinate classi di esperienze¹³² – dove non è difficile scorgere all'opera un

128 *Ibid.*, p. 86. Come noto, fu proprio questo l'elemento della dottrina empirio-critica su cui si appuntarono con maggiore energia i rilievi di Husserl, il quale giunse a rifiutare drasticamente ogni considerazione “naturalistica” della logica, così come la sua equiparazione a una tecnologia: «La superiorità dell'uomo è l'intelligenza. L'uomo non è soltanto in generale un essere che si rivolge alle proprie condizioni esterne attraverso la percezione e l'esperienza; egli inoltre pensa, mediante il concetto gli stretti limiti di ciò che è dato nell'intuizione. [...] Come dice felicemente Comte, *science d'où prévoyance, prévoyance d'où action*. [...] In tutto ciò [...] non si parlava certo ancora di *economia del pensiero*. [...] Identificare la tendenza alla massima razionalità possibile con una tendenza biologica di adattamento oppure operare deduzioni a partire da essa, attribuendole ancora una volta la funzione di forza psichica fondamentale (tutto ciò rappresenta un insieme di confusioni il cui parallelo si può trovare soltanto nei fraintendimenti psicologistici delle leggi logiche e nella concezione di queste ultime come leggi naturali. [...] Ma è un errore credere di poter annullare per questo la differenza tra il pensiero logico e il pensiero naturale, presentando l'attività scientifica come semplice “prosecuzione” dell'attività naturale e cieca». E. Husserl, *Ricerche logiche*, I, cit., pp. 203-204, 214, 216

129 Questo “realismo” psicologico di Cornelius può essere retrodatato fin dallo scritto di abilitazione.

130 H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., p. III.

131 H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., pp. 86, 82.

132 Anche qui, tuttavia, il punto di vista cornelianiano non può essere interamente assimilato a quello empirio-critico. Infatti il concetto di cosa, che in alcuni passaggi veniva anche a coincidere con quello di una “teoria naturale”, non era però da intendersi nei termini di un complesso di sensazioni depurato dai condizionamenti soggettivi (Mach) o, viceversa, alla stregua di un prodotto spirituale costruito dall'attività di un soggetto liberamente creatore (Avenarius). Riallacciandosi alla psicologia della complessità, come abbiamo visto, Cornelius muoveva in una direzione contraria all'empirio-criticismo sia per quanto riguarda la sua volontà di non sgombrare il campo dell'osservazione scientifica dal soggetto, sia in virtù della polemica da lui ingaggiata, sulla scia di James, contro la *Mosaikpsychologie*. Per la formazione del *Dingbegriff* si rendeva semmai inaggirabile la dimensione temporale della coscienza e, quindi, della rimemorazione. Si

principio iterativo – secondo un meccanismo psicologico fondamentalmente identico tanto per lo scienziato quanto per qualunque individuo. Vediamo tuttavia come l'insistenza a ricercare l'origine delle funzioni sintetiche su un piano rigorosamente empirico abbia sicuramente portato Cornelius vicino a posizioni affini a quelle di Avenarius e al suo concetto di esperienza pura, dal quale mutuava un monismo epistemologico che rifiutava la distinzione dualistica fra un “mondo interno” e uno “esterno”¹³³. L'idea di un «concetto naturale di mondo» [*natürlicher Weltbegriff*] coniata da Avenarius¹³⁴ dovette motivare la convinzione corneliana che si potesse pervenire agli universali prendendo le mosse dai fenomeni psichici. Avenarius ebbe probabilmente un'influenza su Cornelius anche in relazione al rifiuto del ruolo puramente convenzionale dei concetti scientifici – chiaramente uno degli aspetti più caratteristici dell'impostazione invece di Mach¹³⁵.

Il filosofo monacense, al contempo, si distanziava anche notevolmente dall'empiriocriticismismo, ossia proprio per la sua particolare insistenza sulla connessione esperienziale e per la conseguente polemica contro l'associazionismo¹³⁶. Furono questi due fattori a condurlo lontano dalla prospettiva, ancora elementarista, propria sia di Mach che di Avenarius, e ad avvicinarlo invece alle teorie elaborate, con risultati rivoluzionari sul piano scientifico come culturale, dalla prima psicologia della forma. Sotto un certo profilo, infatti, la critica del meccanicismo elaborata soprattutto da Mach rimaneva ancorata a un modello epistemologico tradizionale, poiché in tali riflessioni l'esperienza era concepita come una somma di dati elementari da connettere fra di loro in costruzioni teoriche dal più ampio respiro. Inoltre, per concludere questo quadro essenziale sull'empiriocritismo corneliano occorre forse porre l'ac-

trattava di un aspetto critico della filosofia corneliana, secondo cui, per comprendere i significati delle cose, occorre dipanare pazientemente il filo della loro costituzione. Era infatti dove esso veniva reciso che i concetti cosali si presentavano secondo Cornelius come qualcosa di oscuro, metafisico e naturalistico. *Ibid.*, pp. 237-238, 254-255.

133Cornelius dichiarò di aver fatto propria soprattutto la critica avenariana del concetto di “introiezione” [*Introjektion*], che ai suoi occhi superava lo “sdoppiamento” del mondo da cui originava il cosiddetto idealismo dogmatico e poneva le basi per lo sviluppo di una gnoseologia fondata sulla psicologia empirica. H. Cornelius, “Leben und Lehre”, cit., p. 87. All'interno del regno dell'esperienza pura Avenarius distingueva infatti due “regioni”, quella dell'ego e quella dell'ambiente, le quali interagivano continuamente. M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit., p. 63.

134Con tale concetto Avenarius esortava ad assumere un atteggiamento di considerazione del mondo pre-categoriale, scevra dalle teorizzazioni precostituite. Tuttavia, nell'economia del suo pensiero ciò non era da intendersi nel senso di un impossibile “primo sguardo”, quanto piuttosto come un richiamo a prestare attenzione al mondo “originario”, sul cui fondamento venivano a svilupparsi i vari modelli interpretativi. R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, Riesland, Leipzig 1981, pp. 4-5.

135M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit., p. 63.

136Sollecitato da Cornelius, che nel 1911 gli aveva spedito la ristampata della *Einleitung in die Philosophie*, anche Mach venne a sottolineare questo punto, scusandosi per non averlo apprezzato prima: «Stavolta ne ho avuto in effetti un'impressione completamente diversa. Se non era stato così alla lettura della prima edizione, la colpa risiede sicuramente nel fatto che allora mi trovavo in una condizione infelice e, forse, anche nel naturale attaccamento alle proprie idee. Lei ha certamente ragione a sottolineare che sono significativi non solo gli elementi psichici, bensì anche il modo in cui si congiungono nel processo intellettuale di costruzione della psiche». E. Mach a H. Cornelius, 22 aprile 1911, *Ana 352. Briefe an Hans Cornelius* [BSB].

cento su un aspetto non sufficientemente vagliato dai commentatori: ovvero sulla questione del fenomenismo che, a nostro avviso, rappresenta un altro motivo di distacco teorico, non solo fra la filosofia di Cornelius e l'empiriocriticismo, bensì più in generale fra essa e le correnti positiviste e neopositiviste del pensiero filosofico-scientifico del Novecento¹³⁷. Come abbiamo notato precedentemente, il filosofo di Monaco seguì, nella considerazione dei problemi della conoscenza, una linea che si potrebbe definire latamente noumenologica¹³⁸, in quanto principalmente interessata a rielaborare il concetto di cosa in sé, sebbene a partire da una prospettiva immanente anziché trascendente¹³⁹. Per tale ragione il suo pensiero non può essere ricondotto interamente alla linea che condusse alla fondazione del *Wiener Kreis* – come peraltro emerse già nel saggio che Cornelius pubblicò per *Erkenntnis*, dove la redazione

137Sebbene sussistano delle ottime ragioni per sostenere il contrario, dal momento in cui – come rilevato da Martinelli – Cornelius approdò a «un'epistemologia centrata su una nozione “immanente” di cosa in sé quale legge scientifica dei fenomeni», suscitando «un certo interesse presso gli esponenti del Circolo di Vienna», non va dimenticato come la questione di una “metafisica scientifica”, ossia il *telos* delle analisi corneliane, non sia conciliabile con l'idea neopositivistica che l'etica, la metafisica o la religione non forniscono conoscenze, essendo manifestazioni di un atteggiamento emotivo (soggettivo e privo di significato) verso l'esistenza. R. Martinelli, “Astrazione e sentimento”, cit., p. 810. Così come i criteri di validità in ambito conoscitivo, anche quelli in ambito pratico dovevano per Cornelius essere ricavabili dall'esperienza, e secondo un medesimo principio di “superamento” in connessioni o legalità di ordine superiore. Questo punto è ben illustrato nel ritratto commemorativo del professore monacense: «Cornelius concepisce il concetto di valore in maniera corrispondente a quello di cosa. Di fronte ai singoli vissuti si trova anche qui la connessione regolare: il “valore”. A un valore superiore corrisponde un “dovere” di realizzarlo, quello del “ragionevole”». C.A. Emge, “Hans Cornelius”, cit., p. 267. Sul tema si era espresso lo stesso Cornelius, che in virtù della sua polemica contro l'idealismo soggettivo e “dogmatico”, sia a livello epistemologico che pratico, dichiarò energicamente e con l'alterigia che a tratti dominava la sua prosa: «Con tali connessioni regolari dei fenomeni si intende qualcosa di completamente altro rispetto a quanto tutti i semplici “fenomenisti” siano mai stati in grado di riconoscere. [...] Perciò respingo nella maniera più decisa di essere annoverato tra i fenomenisti; del resto la mia dottrina non si può in generale inserire sotto alcuna delle parole d'ordine correnti, poiché non è appunto una ripetizione di altre teorie». H. Cornelius, “Leben und Lehre”, cit., p. 98. Sulla spinosa questione del fenomenismo machiano si veda comunque P. Bucci, “Ernst Mach nella cultura filosofica italiana. Alcune note per una ricostruzione storica”, *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, n° 213, 2014, pp. 47-64.

138Anche qui la prospettiva di Cornelius potrebbe essere accostata a quella adottata successivamente dai gestaltisti (su tutti Köhler e Metzger) i quali, rielaborando la gnoseologia kantiana, interpretarono il concetto di “noumeno” e di “trascendenza” nei termini del «mondo di cui parla la fisica». P. Bozzi, “Sugli antecedenti scientifici e filosofici della 'Gestalttheorie’”, cit., p. 36. Ciò emerge in alcuni passi introduttivi del *Kommentar*: «[L]a cosa come legge dei fenomeni nella sua esistenza è indipendente dalla nostra percezione e si mantiene costante di fronte al mutamento delle nostre percezioni». H. Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 16. Dal punto di vista epistemologico ciò avrebbe dovuto consentire l'abbattimento di una «cosa in sé inconoscibile come concetto proibito alla scienza» (*ibid.*, p. 108), fondando la fisica sulla psicologia: «L'antica differenza poi tra le qualità “secondarie”, date soltanto nel fenomeno, e le “primarie”, appartenenti alla cosa come tali, non è altra che quella tra le manifestazioni fenomeniche e la cosa: le qualità (primarie) delle cose sono le leggi della connessione della qualità (secondarie) dei fenomeni». *Ibid.*, p. 17.

139«Anche la questione della “conoscenza delle cose in sé” [...] non è altro che quella della conoscenza dell'essere duraturo contraddistinto dalle fugaci percezioni. Si tratta di riflessioni che in Russell conducono all'affermazione dell’“inconoscibilità” di questo essere durevole. Ma le considerazioni svolte mostrano non solo che ciò non è inconoscibile, ma che la sua conoscenza è anzi nelle nostre mani. Anche il problema della “conoscenza del mondo esterno” è essenzialmente lo stesso della conoscenza delle cose in sé. Che esse non siano semplicemente da respingere, come fanno Carnap e Schlick, scaturisce allo stesso modo dalle riflessioni precedenti, le quali hanno mostrato in quale modo nei vissuti si costituisca il mondo delle cose in sé». H. Cornelius, “Zur Kritik der wissenschaftlichen Grundbegriffe”, cit., p. 204.

della rivista si dichiarò parzialmente d'accordo con le sue posizioni, a eccezione però della teoria dell'induzione e della causalità¹⁴⁰.

1.4.5. Franz Brentano

La fondazione psicologica della teoria della conoscenza operata da Cornelius rispondeva inoltre a un'istanza generalmente avanzata non tanto da Stumpf quanto, piuttosto, dal suo venerato maestro Franz Brentano. In accordo con le linee guida tracciate dall'approccio brentano, il proposito delle teorizzazioni del professore monacense era stato infatti quello di fare della filosofia una psicologia empirica: «Qualora debba darsi una filosofia come scienza, essa deve porre alla sua base determinate esperienze. Ma il fondamento ultimo di ogni esperienza sono i nostri vissuti, perciò sono questi ultimi a dover costituire il punto di partenza della filosofia»¹⁴¹. Fra le principali istanze di questo genere di impostazione agiva certo, più o meno consapevolmente, la volontà di dare scientificità a una filosofia altrimenti investita da un processo storico di delegittimazione. Tuttavia, al tempo stesso, il richiamo all'esperienza vissuta e alla consistenza del mondo psichico rispondeva alla “protesta” brentaniana contro l'aridità delle scienze “dure” che, col loro meccanicismo, finivano per liquidare i fenomeni spirituali della vita umana – considerati quali meri epifenomeni dei processi fisici, fisiologici e materiali¹⁴². La priorità accordata ai contenuti di coscienza giocava un ruolo importante inoltre nel tentativo di rifondare la filosofia in senso realistico e contenutistico: il discorso filosofico doveva prestare attenzione ai riferimenti oggettivi dei significati concettuali, anziché accontentarsi di osservare criteri veritativi di coerenza meramente logico-formale¹⁴³. In questa triplice

¹⁴⁰*Ibid.*, p. 218.

¹⁴¹H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., p. 7.

¹⁴²Cornelius aveva respinto con decisione le concezioni del materialismo meccanicistico (così come il loro riflesso nell'empiricriticismo avenariano) nella sua importante opera dedicata alla storia dei problemi filosofici. Egli aveva sottolineato come il punto di vista materialistico fosse del tutto insufficiente come modello di conoscenza del mondo organico e vivente, all'interno del quale rientravano anche gli esseri umani: «Anche l'uomo sarebbe dunque solo un meccanismo, le cui funzioni si compirebbero con la stessa necessità della scarica del fulmine e del movimento dei pianeti. Di conseguenza, la teoria materialistica non può attribuire alla totalità delle creature viventi (alla “muffa” che ricopre il pianeta) quel valore eccezionale che l'umanità, coi suoi sforzi, è abituata a rivendicare. Cos'è la goccia d'acqua di questo minuscolo mondo umano di fronte all'infinito mare del tutto?». H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 115. Nell'ultima stagione del suo pensiero, Max Horkheimer impiegò quasi le stesse parole di Cornelius durante l'intervista, divenuta poi celebre quanto controversa, che egli venne a rilasciare al suo futuro biografo, Helmut Gumbert: «La liberalizzazione della teologia va incontro al gioco politico. Si rilasciano concessioni, si fanno compromessi, si patteggia con la scienza. Ma con tutto questo la scienza non ci sa dire altro se non che la terra è un micro-atomo, un granello sospeso in un universo infinito, un granello con una incrostazione di muffa». M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 1972, p. 80.

¹⁴³La psicologia genetica cornelianiana prendeva le mosse dalle riflessioni brentaniane intorno al metodo fenomenologico. A. Civita, *La filosofia del vissuto. Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, UNICOPLI,

accezione andava intesa l'affermazione corneliana: «Sulla base di questa conoscenza la psicologia pare l'unico fondamento possibile di ogni filosofia e in particolare di ogni gnoseologia»¹⁴⁴.

Lo stesso punto di vista descrittivo adottato da Cornelius nella sua declinazione psicologica della gnoseologia rimandava, in ultima analisi, alla *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, con cui Brentano aveva inteso proporre un metodo di indagine fenomenologico-descrittivo, contrapposto a quello esplicativo-causale¹⁴⁵. Il filosofo di Monaco, infatti, non definiva la psicologia genetica quale indagine attorno alle cause dei fenomeni mentali, ma riteneva che il suo scopo principale fosse ricercare l'origine dei significati¹⁴⁶. In altre parole, gli *psychische Tatsache* corneliani erano proprio i fenomeni psichici o gli oggetti intenzionali della terminologia di Brentano, ed essi comprendevano infatti sia le sensazioni, le rappresentazioni e le conoscenze, così come la vasta gamma dei sentimenti e l'insieme nebuloso dei desideri, fino alla forza di volontà, con cui gli individui agivano sul mondo e su se stessi¹⁴⁷. In questo senso la filosofia doveva configurarsi come una scienza dell'esperienza: includendo nel concetto di

Milano 1982, p. 25. Ciò significa che essa, nelle sue intenzioni, non era primariamente interessata a ricavare generalizzazioni attraverso procedimenti induttivi, quanto a stabilire l'origine dei significati attraverso l'analisi del decorso dei vissuti. *Einsicht* era tuttavia un termine che Cornelius impiegava raramente, in virtù della sua compromissione idealistica, ovvero in ragione della polemica contro il rischio di riduzione della fenomenologia psicologica all'analisi della percezione interna in luogo di quella esterna. H. Cornelius, "Psychologische Prinzipienfragen [II]. Das Material der Phänomenologie", *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, n° 43, 1906, p. 19.

144H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., p. 7.

145Questo punto è stato spesso frainteso nella ricezione del pensiero corneliano. Il professore monacense aveva inteso fondare una psicologia empirico-descrittiva secondo i lineamenti brentaniani, senza pertanto indagare i fatti mentali secondo un modello causalistico, come avveniva invece nella psicologia wundtiana, la quale (notava Dilthey nelle *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*) analizzava «la costituzione del mondo della mente [...] allo stesso modo in cui la chimica e la fisica spiegano il mondo della fisica». Riportato in M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit., p. 31. In breve, lo scopo della psicologia corneliana non era l'individuazione di nessi causali ma la fondazione di una teoria dei giudizi esistenziali: «Le espressioni "sì, è così" e "no, non è così" sono le definizioni più comuni e più semplici per la realizzazioni o meno delle aspettative di cui si parla». H. Cornelius, "Zur Kritik der wissenschaftlichen Grundbegriffe", cit., p. 209. «Lo stesso rapporto fra esperienza "immediata" e "mediata" non si riallacciava alla nota distinzione apportata da Wundt, insistendo piuttosto sulle modalità della "mediazione" [*Vermittlung*] stessa. H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., pp. 2, 429.

146In una dettagliata replica alle accuse di psicologismo, Cornelius aveva lamentato come Husserl avesse scambiato la sua psicologia genetica per un'indagine esplicativo-causale, così come essa era stata adottata nell'impostazione "tradizionale" della disciplina psicologica. Nel discorso corneliano l'indagine sull'origine ultima che fondava il senso concettuale non era affatto intesa quale indicazione di una causa empirica. Lo stesso rifiuto husserliano di sviluppare, nelle *Ricerche logiche*, un'indagine genetica dei significati (un punto che, a suo avviso, non era stato sempre osservato nel corso dello studio) scaturiva, secondo Cornelius, dall'identificazione fra psicologia genetica ed esplicativo-causale. Contro questa prospettiva, il professore monacense ribatteva che non ogni psicologia genetica era causalistica, e che pertanto nella sua *Psychologie* la genesi del significato veniva concepita come un'analisi fenomenologica. H. Cornelius, "Psychologische Prinzipienfragen [I]. Psychologie und Erkenntnistheorie", *Zeitschrift für Psychologie*, n° 42, 1906, pp. 412-413.

147I "fatti psichici" (anche "contenuti" o «stati di coscienza») rimandavano agli "oggetti immanenti" della psicologia brentaniana. Essi costituivano il materiale di partenza dell'analisi fenomenologica, poiché si davano con evidenza nell'"esperienza interna". H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., pp. 1-3, 243-246; H. Cornelius, *Versuch einer Theorie der Existenzialurteile*, cit., pp. 8-9.

empirico tutto ciò che aveva una qualche relazione col vissuto personale. Filosofia e psicologia venivano dunque fuse assieme in un'unica disciplina, la cui estensione e i cui limiti andavano a coincidere con quelli della cultura e della vita umana. Cornelius si premurò pertanto, nell'arco della sua intera produzione, di porre l'accento sulla dimensione descrittiva della psicologia per distinguerla dalle correnti fisicaliste e fisiologiche, per le quali i fenomeni mentali si riducevano alla faccia interiore dei processi fisico-chimici agenti nell'organismo biologico.

Con le tematiche brenteniane Cornelius si era confrontato soprattutto nell'*Habilitationschrift* dove, riallacciandosi alla teoria dei giudizi esistenziali, aveva tuttavia mosso significative critiche, tentando di ottenere una prospettiva realistica nella considerazione intenzionale dei fenomeni, basata sul ricorso all'esperienza passata e alle cosiddette immagini mnestiche. Senza tenere presente questo iniziale e importante motivo di confronto della teoria corneliana con quella brenteniana – che aveva quindi fatto da filo conduttore alla stesura del *Versuch einer Theorie der Existenzialurteile* – si rischia di smarrire il senso della definizione della “cosa” come di un «oggetto che continua a esistere quando non viene percepito»¹⁴⁸, ossia il vero e proprio centro delle pluriennali riflessioni del professore monacense. Nella sua “nomenologia”, intesa come tentativo di recuperare la cosa in sé kantiana in ambito epistemologico, liberandola dal presupposto metafisico-dogmatico della sua inconoscibilità¹⁴⁹, Cornelius adottò un'ottica brenteniana, rielaborandola quindi, sulla falsariga della definizione del giudizio quale affermazione/negazione dell'esserci [*Dasein*] dell'oggetto, quale determinazione dell'esistenza (durevole) di cose realmente presenti all'interno delle coordinate spaziali¹⁵⁰.

¹⁴⁸Per Cornelius il giudizio su un oggetto riguardava il suo esserci non nella presenza, ossia nella percezione attuale, quanto piuttosto nella sua non-presenza, ovvero come possibilità di riconfermarne l'esistenza in una percezione futura. La capacità conoscitiva, fondata nella costituzione psicologica degli esseri umani, consisteva nella possibilità di oltrepassare la verifica ingenua nella “visione” attuale, al fine di comprendere l'estendersi dell'oggetto nel tempo. Essa era tuttavia preclusa nello stadio infantile dello sviluppo psicofisico, dotato di una percezione ancora puntuale e, in certo senso, “bidimensionale”, poiché priva della legittimazione teorica dei concetti naturali. *Ibid.*, pp. 50-51. Sul tema del carattere innato o derivato della rappresentazione tridimensionale la posizione corneliana non fu invece affatto netta. Cornelius aggirò semplicemente il problema sostenendo che la percezione implicava di per sé la rappresentazione dello spazio. H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 125. Degno di nota è che Adorno richiamò con altrettanta indecisione lo stesso tema: «[F]ino a oggi la problematica della connessione gestaltica nel dato immediato non è stata risolta. Si tratta cioè della questione se le percezioni dello spazio tridimensionale (le percezioni di profondità) siano a loro volta una percezione immediata oppure se essa derivi solo dalla sintesi intellettuale, con l'associazione di esperienze tattili e cose simili, essendo quindi solo un prodotto. Mi pare che ciò sia ancora oggi controverso e, secondo quanto mi è noto, la psicologia tende in genere a contestare che si tratti di una percezione immediata anche nel caso della tridimensionalità della rappresentazione spaziale». T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, Junius-Drucke, Frankfurt am Main 1973, pp. 290-291.

¹⁴⁹Che non fosse possibile cogliere il vero essere in maniera discorsiva rappresentò certamente il motivo, che possiamo definire critico e illuministico, che condusse Cornelius a respingere il concetto metafisico di cosa in sé quale realtà assolutamente inconoscibile ma, al tempo stesso, concepita filosoficamente nei termini della radice autentica dell'essere. H. Cornelius, *Versuch einer Theorie der Existenzialurteile*, cit., p. 9.

¹⁵⁰Horkheimer aveva evidenziato sinteticamente questo punto: «Se nel mio campo visivo compare una superficie marrone esattamente circoscritta [...] ho un sapere immediato di questo fenomeno. Non ho invece

1.5. Gli scritti programmatici

Sebbene giunto a Francoforte Cornelius avesse all'attivo un'opera intitolata *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, nella quale aveva tentato di fondare psicologicamente la teoria della conoscenza, egli era tuttavia ben conscio della natura controversa del rapporto fra la psicologia e la filosofia e, soprattutto, era consapevole dei rischi connessi a un loro eventuale tentativo di identificazione. Nella prospettiva scientifica in cui intendeva collocare quest'ultima, la fondazione soggettiva si rivelava abbastanza problematica. Il tentativo di ricavare una scienza dall'introspezione era impraticabile, a meno che non si fosse preteso di sostenere come il mondo interno fosse in grado di contenere quello esterno¹⁵¹. Lo stesso valeva per una via empiristica, poiché i procedimenti induttivi finivano per negare il concetto stesso di scienza, come era stato eloquentemente dimostrato dalla scuola inglese. Come noto, una soluzione al problema era stata suggerita dal criticismo di Kant, il quale si era collocato a metà strada fra l'empirismo e il razionalismo con i giudizi sintetici apriori. Tuttavia, il rifiuto corneliano di adottare il concetto kantiano di trascendentale riapriva la questione: prendendo il soggetto psicologico come punto di partenza della gnoseologia, Cornelius rinunciava allo strumento concettuale mediante il quale il filosofo di Königsberg aveva potuto dare alla conoscenza un valido fondamento universale.

Al fine di comprendere il tentativo corneliano di far convergere la teoria della conoscenza e la psicologia scientifica è necessario prendere in esame due testi coevi: da un lato un saggio – intitolato *Psychologie und Philosophie* – pubblicato sulla *Süddeutsche Monatshefte* nel marzo del 1910; dall'altro la lezione inaugurale tenuta da Cornelius all'*Akademie für Sozial- und Handelswissenschaften* nel dicembre del medesimo anno – ed edita immediatamente dopo

un sapere immediato del fatto che si tratti del fenomeno di un libro. Che un giudizio di questo tipo sulla costituzione del dato immediato porterebbe oltre, si dimostra già dal fatto che potrei sbagliarmi: alla fine si tratta solo di un'imitazione, oppure ho avuto un'illusione. Il sapere del dato immediato si trova al di là della sfera del vero e del falso, perché è identico con l'esserci del suo oggetto». M. Horkheimer, "Gegenstand der Psychologie nach Cornelius" [MHA], p. 135. Riprendendo una definizione dello scultore Adolf von Hildebrand (a cui Cornelius aveva dedicato la sua prima opera), il professore monacense aveva infatti definito l'unità di senso nei termini di una *Gestalt*: essa era la vera e propria «forma di esistenza [Daseinsform] della mutevole manifestazione dell'oggetto». H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., pp. 247-248.

¹⁵¹Nelle bozze preparatorie a un saggio che avrebbe dovuto intitolarsi *Das Problem der Philosophiegeschichte*, Cornelius, in apparente contraddizione col suo coscienzialismo, aveva però decisamente respinto tale eventualità. Identificando lo scopo del "lavoro filosofico" nel "progredire" verso forme di pensiero meno "primitive", il professore monacense non faceva neppure concessioni al formalismo delle scienze naturali, che avrebbe finito per occultarne il senso storico: «Per lo stesso motivo – proseguiva poi con una riflessione autocritica – la filosofia di un'epoca non può essere identificata con l'anelito o con il tentativo di unificare una certa cultura in una coscienza, anche quando ci si senta pronti a definire in modo chiaro e scientifico i molti sensi di questo termine». H. Cornelius, "Das Problem der Philosophiegeschichte", *Ana 352. Angefangene Arbeiten* [BSB].

sulla rivista *Logos*, con il titolo *Die Erkenntnis der Dinge an sich*¹⁵². Entrambi questi contributi forniscono indicazioni programmatiche sulla filosofia di Cornelius, incentrata sulla fondazione psicologica della gnoseologia. I testi intendevano risolvere questa questione, fondando una scienza dall'esperienza, mediante reinterpretazione psicogenetica della formazione concettuale e cosale, priva di concetti aprioristici. Riassumendo in estrema sintesi, in questo contesto il saggio del marzo 1910 sostituiva ai concetti dell'intelletto i cosiddetti fattori trascendentali della coscienza, mentre il secondo definiva il *Dingbegriff* nei termini di una legge di connessione dei fenomeni. In generale si può osservare come Cornelius si facesse promotore di una radicalizzazione della sintesi kantiana, in base alla quale l'attività intellettuale si andava a compiere al livello dell'intuizione sensibile. Apriori e aposteriori venivano così a intrecciarsi, in modo tale che la conoscenza non fosse, come nel criticismo kantiano, il prodotto della ricombinazione fra elementi reciprocamente eterogenei. Emergeva qui un aspetto centrale del pensiero corneliano: rispetto alla sintesi, l'analisi intellettuale era intesa come un'operazione da svolgersi in un secondo momento, su un "materiale" che quindi si manifestava originariamente alla coscienza in modo unitario. Condividendo la polemica contro l'associazionismo e l'elementarismo della psicologia tradizionale, Cornelius adottava pertanto un approccio olistico non diverso da quello gestaltista. Riallacciandosi al concetto di qualità figurale elaborato da Ehrenfels, il professore monacense aveva infatti ritenuto possibile interpretare la percezione come un'unità di senso, senza dover ricorrere al concetto kantiano di apriori.

Detto questo, la riflessione introduttiva di *Philosophie und Psychologie* lascia piuttosto perplessi. Cornelius apriva il proprio saggio con un'aspra critica alla scienza psicologica, ricusando la liceità di sostituire quest'ultima alla filosofia. In perfetta sintonia con il generale atteggiamento di ostilità dimostrato dai docenti nei confronti della psicologia, Cornelius si schierava contro di essa e dalla parte di coloro che ritenevano dannosa la sua penetrazione nel mondo accademico, poiché andava a influenzare la filosofia stessa in senso scienziasta ed empirista: «Fra le scienze che per un'antica tradizione facevano parte dell'ambito della filosofia, è soprattutto la psicologia a essersi fatta onore nel corso degli ultimi decenni. Per lei si costruiscono istituti come si fa da molto tempo per le sue viziate sorelle, le scienze naturali. Le cattedre di filosofia vengono sempre più occupate da uomini che hanno fatto della psicologia il loro principale, quando non esclusivo, ambito di ricerca»¹⁵³. Tuttavia, tali affermazioni non

¹⁵²Nel suo testamento letterario, Cornelius la indicava al punto tre: «La trattazione *Die Erkenntnis der Dinge an sich* (la mia rielaborazione della lezione inaugurale tenuta all'Università di Francoforte)». Cfr. *Ana 352. Literarisches Testament* [BSB]. Il testo era appunto un rifacimento della *lectio*, come richiesto dalla rivista su cui fu pubblicato. H. Cornelius, "Die Erkenntnis der Dinge an sich", *Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie*, n° 1, 1910-11, p. 361.

¹⁵³H. Cornelius, "Philosophie und Psychologie", cit., p. 347.

possono evitare di apparire in stridente contraddizione con quelle espresse appena tredici anni prima, quando Cornelius sostenne che «la psicologia si rivela[va] l'unico fondamento possibile di ogni filosofia, dunque anche e soprattutto della gnoseologia»¹⁵⁴. In fondo, nonostante si fosse previsto di distinguere fra facoltà di scienze naturali e di filosofia, Cornelius andrà a occupare a Francoforte una cattedra istituita dalla fondazione Speyer per promuovere ricerca scientifica “altamente qualificata”. Certo, tra la prima e la seconda fase erano trascorsi quasi tre lustri e, oltre ad ammettere un eventuale mutamento nelle disposizioni personali del filosofo monacense, dobbiamo anche ricordare come il contenzioso accademico tra psicologi e filosofi si fosse andato significativamente esacerbando – basti infatti ricordare la celebre petizione del 1913 contro l'occupazione di cattedre destinate all'insegnamento filosofico da parte di studiosi di psicologia che, nelle proprie formulazioni, non fu molto distante dalle suddette posizioni corneliane.

D'altra parte, Cornelius stesso era allora conosciuto non certo come un neokantiano¹⁵⁵, ma come un interlocutore nell'ampio dibattito psicologico-scientifico che si svolgeva sulle riviste di settore. Inoltre, non praticando sperimentazioni di laboratorio, il professore monacense poteva unire la propria voce al coro di protesta dei filosofi, rimarcando con disappunto che «gli psicologi sperimentali godono ovunque della venerazione di filosofi, e vengono nominati docenti di filosofia anche quando non si sono procurati una buona fama nelle restanti discipline filosofiche»¹⁵⁶. In verità si trattava però di un doppio affondo. Da un lato Cornelius tentava di sottrarsi alla crescente polemica sulla confusione fra cattedre di filosofia e psicologia, dall'altro mirava a controbattere l'accusa di psicologismo, mossa contro la sua opera principale, dal padre della fenomenologia. Infatti Husserl – criticando quanti tendevano a confondere struttura e validità dei principi logici con l'organizzazione psicologica umana, lasciandosi suggestionare dalla logica milliana – aveva incluso nel primo volume delle *Ricerche logiche*: «Cornelius, la cui *Psychologie* rappresenta un tentativo di portare a compiuta elaborazione, sul terreno della psicologia moderna, una teoria psicologista della conoscenza nella forma più estrema che fosse mai stata pensata»¹⁵⁷. Sull'appartenenza del professore monacense alla psicologia scientifica Husserl non aveva quindi alcun dubbio. Anzi, nella misura in cui la sua opera era «di fatto un'opera di psicologia», ne stimava «più di un luogo interessante e stimolante»¹⁵⁸. Tuttavia, poiché nella stessa sede si sosteneva come la psicologia dovesse «offrire le

154H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., p. 7.

155Su Kant Cornelius non pubblicherà prima del 1926. Ciò non toglie che, nella prospettiva gnoseologica in cui collocava il compito della filosofia, il confronto con la *Critica della ragion pura* fosse sempre stato inevitabilmente centrale.

156H. Cornelius, “Philosophie und Psychologie”, cit., p. 347.

157E. Husserl, *Ricerche logiche*, I, cit., p. 479.

158Ivi.

basi alla filosofia»¹⁵⁹, agli occhi di Husserl l'autore di quel libro era, in ultima analisi, solo uno degli esponenti della disciplina che stava distruggendo il pensiero e l'idealità delle sue leggi.

A fronte di queste considerazioni potrebbe quindi sorprendere che Hans Cornelius, esattamente come il suo collega friburghese, venisse invece a comparire fra i firmatari della celebre *Erklärung Lehrstühle* del 1913¹⁶⁰, il cui *casus belli* si era dato con la convocazione, alla cattedra marburgese lasciata vacante da Hermann Cohen, di un allievo di Georg Elias Müller in luogo di Ernst Cassirer¹⁶¹. Era inoltre nelle stesse conclusioni di *Philosophie und Psychologie* che Cornelius, riprendendo il discorso iniziale, poneva lo stesso Müller fra quegli «uomini capaci di pensare filosoficamente», come Carl Stumpf, e grazie ai quali «l'esperimento psicologico» diveniva «prezioso» per «l'indagine filosofica»¹⁶². Su simili considerazioni il giudizio di Husserl poteva assentire solamente in parte e, soprattutto, nella misura in cui egli aveva dedicato le *Ricerche* «con stima e amicizia» proprio al direttore dell'Istituto di psicologia di Berlino, annoverato fin dal saggio *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* – qui assieme a un «riabilitato» Theodor Lipps – fra i pensatori estranei al «culto dei fatti» tipico dei «fanatici della sperimentazione»¹⁶³. Infatti, al pari di Cornelius e di molti altri all'epoca, anche Husserl si era abilitato con Stumpf, sotto la cui supervisione ad Halle aveva messo a punto l'importante lavoro sul concetto di intero numerico da cui trasse infine origine la sua opera sull'aritmetica¹⁶⁴. Tutto ciò rappresentava tanto il limite quanto il terreno comune del confronto tra Cornelius e Husserl.

Seppure disposto a collocarsi fra i cultori della giovane scienza, Cornelius non voleva vedersi comunque assimilato a coloro ai quali non sembrava affatto «lontano, o addirittura già

¹⁵⁹*Ibid.*, p. 201.

¹⁶⁰Cfr. «Erklärung», *Logos*, n° 4, 1913, pp. 114-116. La petizione si apriva chiarendo le ragioni della protesta contro la diffusione accademica della psicologia ai danni della filosofia: «I firmatari, docenti di filosofia delle università tedesche, austriache e svizzere, sono indotti a scrivere una petizione rivolta contro l'occupazione delle cattedre di filosofia con esponenti della psicologia sperimentale. Con il lieto sviluppo della psicologia sperimentale, il campo di questa scienza si è talmente esteso che essa viene da tempo riconosciuta come una disciplina indipendente, il cui lavoro richiede le energie di un autentico specialista. Tuttavia, per essa non sono state create delle apposite cattedre, ma si è invece sempre occupato quelle di filosofia con uomini la cui attività è incentrata, per lo più o esclusivamente, sullo studio sperimentale della vita della psiche». *Ibid.*, p. 114.

¹⁶¹Si trattava di Erich Rudolf Jaensch, il quale in seguito, divenuto sostenitore della NSDAP, si impegnò ad arianizzare l'Università, sradicando l'idealismo neokantiano. I firmatari della petizione, fatta circolare da sei dei più importanti accademici tedeschi (Paul Natorp, Rudolf Eucken, Edmund Husserl, Alois Riehl, Heinrich Rickert, Wilhelm Windelband), furono ben 107, molti dei quali ordinari. Più del venti per cento dei docenti germanofoni di filosofia prese parte all'iniziativa. Anche Ernst Cassirer e Hans Vaihinger, che in realtà simpatizzavano con gli psicologi sperimentali, presero parte alla protesta a causa dello sfondo razzista della vicenda. M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit., pp. 46-47, 441.

¹⁶²H. Cornelius, «Philosophie und Psychologie», cit., p. 361.

¹⁶³Riportato in M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit., p. 44.

¹⁶⁴E. Husserl, *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analyse*, Beyer, Halle 1887.

compiuto, il tempo in cui ogni filosofia si risolve nella psicologia», come se la prima rappresentasse «solo un nome antiquato per la ricerca psicologica»¹⁶⁵. Anche in questo caso la posizione corneliana non era affatto intrinsecamente strategica quanto, semmai, semplicemente meno rigida nel giudizio da emettere complessivamente nei confronti della giovane scienza psicologica. Egli distingueva infatti fra psicologia filosofica e non, attribuendo comunque alla prima il compito di risolvere, se non “ogni filosofia”, perlomeno quel suo importante ramo denominato gnoseologia. Nella misura in cui si occupava dei «fatti della vita spirituale e intellettuale»¹⁶⁶ [*Tatsache des geistigen Lebens*], la scienza psicologica meritava l'appellativo di filosofia e, più in generale, di scienza dello spirito [*Geisteswissenschaft*]. Solo con una genuina analisi della coscienza potevano essere evitati i pericoli del materialismo “meccanicista” senza però abbandonare il terreno dell'esperienza. Le differenze riposavano piuttosto nel metodo. Mentre la psicologia non filosofica intendeva spiegare i processi psichici, indagandoli secondo un modello causalistico, la psicologia filosofica si limitava piuttosto a descrivere i vissuti. Senza negarne la ragion d'essere – un atteggiamento antiscientifico era assolutamente estraneo a Cornelius – la seconda doveva precedere la prima, mediante «l'analisi, la descrizione e la classificazione dei fatti del materiale psichico, cioè dei “contenuti” della vita psichica, o “vissuti coscienziali”, che si danno immediatamente nel nostro vissuto»¹⁶⁷.

Sarebbe tuttavia fuorviante trarre la conclusione che psicologia esplicativa e descrittiva condividessero il medesimo percorso. Basti infatti pensare che nemmeno come teoria della conoscenza la filosofia – psicologia “descrittiva” o “filosofica” – era chiamata a svolgere il ruolo di una “regina delle scienze”. Secondo Cornelius non spettava a lei il compito di stabilire la legittimità del discorso scientifico: «L'esempio delle scienze mostra la legittimità di un'attività scientifica non filosofica. Possiamo pensare scientificamente, decidendo sul vero e sul falso, senza ritirare il certificato di permesso dalla filosofia»¹⁶⁸. Il riferimento obbligato chiamava in causa tanto la matematica quanto le scienze naturali, che «procedono risolte per la propria strada senza fare chiarezza ultima sui loro concetti fondamentali»¹⁶⁹, ma per Cornelius poteva non esserne esclusa neppure la psicologia “tradizionale”. Egli piuttosto lamentava come questa stesse riducendo la vita interiore alla faccia interna dei processi fisiologici dell'organismo. Con ciò aveva in mente anzitutto la psicologia “fisiologica” fondata da Wilhelm Wundt, che spiegava i “processi psichici” tramite quelli “fisici”¹⁷⁰. Tuttavia la sua

165H. Cornelius, “Philosophie und Psychologie”, cit., p. 347.

166Ibid., p. 348.

167Ibid., p. 349.

168Ivi.

169Ivi.

170Ibid., p. 350.

critica non risparmiava neanche la psicologia del suo ex-collega monacense Theodor Lipps, la quale – tentando di superare il modello naturalistico wundtiano – non solo si avvaleva del medesimo modello esplicativo, ma indicava la causa dei «fatti della vita spirituale e intellettuale», presupponendo a sua volta «processi psichici inconsci»¹⁷¹ bisognosi di chiarimento. Sotto l'aspetto gnoseologico, la psicologia “tradizionale” e “non filosofica”, in entrambe le varianti, wundtiana e lippsiana, alimentava un circolo vizioso, rinviando il fenomeno da spiegare a una causa altrettanto suscettibile di spiegazione: «[Q]uesti tentativi – scriveva – sono del tutto simili a quello del barone di Münchhausen, che esce dalla stagno tirandosi per il codino della testa»¹⁷². Pertanto la “psicologia tradizionale” non aveva i requisiti filosofici per «giovare alla fondazione della teoria della conoscenza», mancando essa stessa «di legittimazione gnoseologica»¹⁷³. A questo punto Cornelius, chiarita la volontà di prendere le distanze dai modelli di spiegazione delle scienze naturali, si accingeva a esporre una propria soluzione, che potremmo indicare come la “psicologia filosofica” o, altrimenti detto, come una gnoseologia cornelianiana. Resta da stabilire quale fosse il suo effettivo contenuto.

Anzitutto essa aveva tra i propri fini fondamentali quello di «ambire alla chiarezza»¹⁷⁴ [*nach Klarheit streben*]. Tradotto nel linguaggio di un metodo non causale-esplicativo, ciò significava impiegare il punto di partenza della psicologia, quindi la coscienza personale, per andare all'origine [*Ursprung*] della conoscenza, tentando di individuare gli elementi costitutivi delle cose e del loro sapere: «Una ricerca simile – puntualizzava l'autore – sarebbe stata iniziata da Hume nel suo *Treatise*»¹⁷⁵. Costretto a seguire la strada dell'empirismo atomistico, il filosofo scozzese aveva concepito tuttavia il dato sensibile come un fascio di impressioni aggregate fra loro sulla base di un vago – e del tutto soggettivo – «sentimento di credenza»¹⁷⁶. Grazie all'innovativo studio scientifico di Ehrenfels Cornelius poteva invece affermare che la vita psichica fosse sempre organizzata in unità minime, chiamate “vissuti”, considerati in ultima analisi come gli unici dati veramente “immediati”, ovvero direttamente accessibili nell'introspezione. La loro strutturazione era interamente determinata da regole, definite da Cornelius «fattori del dato immediato», su cui poggiava la “connessione” [*Zusammenhang*]

¹⁷¹*Ibid.*, pp. 349-350.

¹⁷²*Ibid.*, p. 354.

¹⁷³*Ivi.*

¹⁷⁴Si tratta del vero e proprio motto della filosofia cornelianiana – per certi versi il *pendant* dell'husserliano *zu den Sachen selbst*, dal momento che Cornelius ne fece la propria parola d'ordine, senza tuttavia corrisponderla pienamente poi nei fatti.

¹⁷⁵*Ibid.*, p. 357.

¹⁷⁶Cornelius sostituiva a esso la funzione simbolica di una memoria concepita in senso gestaltico. Per la critica cornelianiana della credenza e il primo abbozzo di una posizione alternativa si veda a H. Cornelius, *Versuch einer Theorie der Existentialurteile*, cit., pp. 71-82.

fra le diverse «parti del tutto»¹⁷⁷. In questo specifico senso l'aposteriori era a suo modo un apriori: l'esperienza sensibile configurata secondo delle regole non era di per sé refrattaria al carattere universale della conoscenza astratta. Nel testo si riformulava il celebre esempio ehrenfelsiano della melodia: «Nell'accordo di due suoni si trova più che nella somma fra le proprietà dei suoni presi singolarmente. Difatti, la particolarità di un accordo ("consonante" come "dissonante") non si trova in nessuno dei suoni singoli e neanche nella loro somma»¹⁷⁸. Questo criterio di "soprasommatività" assicurava l'unità fenomenica della sensibilità e, con essa, poneva le basi per una fondazione psicologica della teoria della conoscenza, consentendo di passare dalla molteplicità delle impressioni all'unità del concetto senza ricorrere a una funzione unificatrice che travalicasse il campo dell'esperienza.

Ciò detto, Cornelius non mancava di evidenziare la continuità fra il proprio approccio e quanto esposto nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, tracciando un parallelo fra i suoi "fattori" e la deduzione kantiana dei concetti puri dell'intelletto. Appena due pagine dopo, però, ritornava sul paragone con toni meno benevoli: «Prima ho rammentato la teoria di Kant, e affermato la corrispondenza fra il mio e il suo metodo, tuttavia evidentemente a torto, [...] poiché mentre io stabilisco [...] una fondazione psicologica [...] dell'indagine filosofica, [...] mi pongo nel massimo contrasto con [...] Kant stesso, il quale vuole escludere ogni intromissione della psicologia, quale scienza empirica, dalle indagini basilari della filosofia»¹⁷⁹. Si trattava di un passo con cui Cornelius sottolineava la differenza fra il suo pensiero e quello kantiano come neokantiano. Per la Scuola di Marburgo, infatti, la traduzione dell'io trascendentale in quello empirico – di conseguenza la loro omogeneizzazione – erano presupposti inaccettabili. Essi andavano infatti a schiacciare le funzioni intellettuali su un piano psicologico che, risolvendo apparentemente il problema del dualismo in Kant, ne compromettevano il criticismo, rinunciando a tracciare un'adeguata distinzione fra questioni di diritto e di fatto¹⁸⁰. Infatti quelle frasi segnavano al contempo, per ammissione dello stesso autore, la distanza incolmabile che correva fra la teoria della conoscenza kantiana e la propria "psicologia filosofi-

¹⁷⁷Ivi.

¹⁷⁸Ivi.

¹⁷⁹Ibid., pp. 358-359.

¹⁸⁰Lo schematismo trascendentale viene considerato da numerosi commentatori il punto nevralgico del criticismo. Il dualismo si rivela quindi utile, nell'economia complessiva dell'architettura kantiana, per sostenere la non-identità strutturale fra il pensiero e l'essere. Come scrisse Enzo Paci: «Lo schematismo significa che non è possibile separare nella relazione tra oggetto e soggetto uno dei due termini considerandolo come principio unico per fondare l'altro o per fondare la relazione stessa. [...] i problemi in esso impliciti sono anche i problemi del rapporto tra l'esistenza reale e il pensiero [...]. Il problema dello schematismo riflette il grave problema dei rapporti tra determinismo e libertà e quindi tra il condizionamento della natura e l'autonomia dello spirito. [...] È facile notare la grande importanza della dottrina dello schematismo e rendersi conto del perché Kant considerava tale dottrina come la più importante della critica». Riportato in L. Geninazzi, *Max Horkheimer & C.*, cit., p. 189.

ca”.

In ogni caso, il problema precipuo di Cornelius rimaneva il medesimo individuato da Husserl. Al professore monacense si chiedevano chiarimenti su come intendesse fondare il passaggio dalla “datità fattuale” all’“idealità logica”¹⁸¹, una volta scelto di mantenere una prospettiva gnoseologica rigidamente psico-logica:

Comunque venga definita questa disciplina (come scienza dei fenomeni psichici o come scienza dei fatti della coscienza, dei fatti dell’esperienza interna, dei vissuti nella loro dipendenza dagli individui che li vivono, o in qualsiasi altro modo) si è tuttavia unanimi nel ritenere che la psicologia sia una scienza di dati di fatto e perciò una scienza fondata sull’esperienza. [...] [L]e proposizioni che essa stessa onora con il nome di leggi [...] sono soltanto vaghe generalizzazioni dell’esperienza¹⁸².

Nella prospettiva “scienziata” in cui si collocava Cornelius – ossia nel proposito di accostare il pensiero filosofico a quello scientifico, fondando infine la teoria della conoscenza nella psicologia – la formulazione di leggi e principi era un tema cruciale. Cornelius si soffermava quindi sulla questione durante la prolusione francofortese, rielaborata e pubblicata come *Die Erkenntnis der Dinge an sich*. L’uso del plurale nel titolo merita una certa attenzione. Nel saggio si intendeva indagare la possibilità di individuare un passaggio dalla *doxa* all’*episteme* senza ricorrere alla metafisica dei “due mondi”. Argomentava Cornelius: «Come ogni scienza anche la filosofia, se vuole essere scientifica, deve prendere le mosse dai fatti, non da ipotesi o articoli di fede»¹⁸³. Fra sensibilità e intelletto correva certo una differenza di grado, anzitutto qualitativo¹⁸⁴. Questa non era tuttavia da intendersi in termini ontologici: l’introduzione di un sovra- o retromondo, trascendente il mondo dell’esperienza, eppure costitutivo di un ordine e una stabilità a esso immanente, era respinta da Cornelius con tale veemenza, da vincolarlo a una via rigorosamente induttiva¹⁸⁵. Era infatti il deprezzamento dell’empiria, unito al suo im-

181E. Husserl, *Ricerche logiche*, I, cit., p. 213.

182Ibid., p. 79.

183H. Cornelius, “Die Erkenntnis der Dinge an sich”, cit., p. 361.

184H. Cornelius, *Versuch einer Theorie der Existenzialurteile*, cit., p. 41.

185Si noti come la critica dell’uso epistemologico della metafisica dei “due mondi” sia stata, in generale, una questione centrale nel discorso portato avanti dagli psicologi della forma, come si evince chiaramente da questo commento, piuttosto caustico, scritto dal teorico dell’isomorfismo in relazione alle concezioni astronomiche dello Stagirita: «Sin dai primordi della scienza europea si è rimasti convinti che, abbandonati a quello che spesso si chiama il cieco gioco delle forze, i processi della natura non producano mai risultati ordinati. [...] Da questo punto di vista, una scienza ancora giovane sarà portata a presupporre l’esistenza di speciali apparati costrittivi ogni qual volta venga a trovarsi di fronte una distribuzione di processi naturali che risulta ordinata. Ne è un buon esempio l’astronomia aristotelica. Il moto delle stelle dimostra un ordine molto notevole, e così diverso da quanto ci si attende che debba accadere nella natura lasciata a se stessa, che ai teorici greci sembrò necessario postulare l’azione di dispositivi di controllo. È ovvio, pensarono, che la possibilità delle stelle e dei pianeti di uscire dalle proprie orbite e di errare alla cieca è esclusa da qualcosa che li costringe al loro corso. Pertanto nella teoria aristotelica le stelle sono fissate su rigide sfere di cristallo che girano e le fanno girare con loro. Se le stelle seguono le orbite regolari, ora la cosa non desta più meraviglia. Nel quadro non mancano neppure i macchinisti controllori: Aristotele parla di divinità stellari che

piego fondativo, a comportare che la metafisica venisse concepita come un sistema posto al di fuori di un mondo – di per sé caotico e indifferenziato, una materia amorfa e plasmabile – a cui dare ordine e forma in maniera trascendente. Rifiutare ogni presupposto metafisico nella teoria della conoscenza significava abolire lo statuto epistemologico della “filosofia prima”. Le regolarità dei fenomeni naturali andavano ricercate all’interno della connessione fenomenica stessa. Per Cornelius «non ci sono assoluti ontologici»¹⁸⁶ a cui la conoscenza si possa appellare per fondare la validità dei giudizi. L’interpretazione corneliana del concetto di cosa in sé scaturiva dalla prospettiva appena tracciata nelle sue linee essenziali: il professore monacense preferiva parlare di “cose”, al fine di evidenziare come il suo recupero del concetto kantiano non fosse da intendersi alla stregua di un principio primo, posto al di là dei fenomeni. Al tempo stesso, comunque, la rielaborazione del concetto di cosa in sé aveva il compito di chiarire come fosse possibile, su un piano immanente all’esperienza e alla natura, ottenere giudizi universalmente validi. Una volta spiegata la formazione dei concetti intellettuali sulla base dei “fattori” di unificazione dell’esperienza, restava ancora da chiarire in che modo si costituisse il dato percettivo e, in ultima analisi, la realtà stessa, sulla base di un trascendentale psichico.

Il problema era formulato in termini semplici da Cornelius stesso: «L’impressione realizza sempre [...] una percezione sensibile. Come conosciamo la cosa dall’impressione? L’impressione pare trovarsi in noi mentre la cosa essere fuori di noi. Come si giunge dall’una all’altra?»¹⁸⁷. Se la «cosa è una» mentre i fenomeni “innumerevoli”¹⁸⁸, in che modo si costituiva una unità di senso quando le sue manifestazioni erano evidentemente molteplici? Anzitutto Cornelius scartava l’ipotesi fisicalista, secondo cui la percezione andava spiegata in termini fisici e biologici. Che alla natura della sensazione contribuisse la «costituzione del [...] sistema nervoso», così come l’apparato sensorio nel suo complesso – come dimostrato dalla percezione alterata dei colori nei daltonici –, non eliminava il problema della natura della cosa percepita. Il fenomeno aveva quindi una sua realtà, e non era da considerarsi alla stregua di un mero epifenomeno dei processi fisici e fisiologici: «[L]’esempio indica chiaramente come la percezione del colore dipenda non solo dalla cosa, bensì anche da fattori soggettivi che scaturiscono dall’individuo percipiente. Per le altre proprietà sensibili vale altrettanto quanto per i

tengono il macchinario in ordine di funzionamento. Non più di tre secoli fa questa concezione astronomica ispirava ancora a molti il più devoto rispetto [...]. L’uomo ha un profondo desiderio di sicurezza e riposo». All’epoca questa critica includeva anche i «meccanismi di controllo» escogitati degli “introspezionisti” – fra i quali dobbiamo annoverare Cornelius e i suoi “fattori”. W. Köhler, *La psicologia della gestalt*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 75-76.

186«Ciò conduceva all’abrogazione dei principi filosofici primi (*prima philosophia*), fra i primi e più costanti fondamenti di Adorno come di Horkheimer». S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, cit., p. 8.

187H. Cornelius, “Die Erkenntnis der Dinge an sich”, cit., p. 362.

188Ibid., p. 361.

colori: tutte loro, ossia proprio ciò che delle cose riteniamo di conoscere con la massima certezza, sono condizionate dal sistema nervoso»¹⁸⁹. Tuttavia, assumendo come la natura della cosa e la costituzione soggettiva fossero intrecciate¹⁹⁰, il tentativo di cogliere l'oggetto sottraendovi le componenti soggettive si dimostrava in ultima analisi fallimentare.

Questo punto rappresentava un argomento volto a ridimensionare la presunta obiettività delle scienze naturali classiche, quali la fisica newtoniana. Il discorso in terza persona non poteva fare a meno delle osservazioni di un soggetto determinato, segnatamente dello scienziato, e pertanto anche i modelli teorici delle scienze “dure” erano ricavati a partire dall'esperienza soggettiva: «[L]a percezione dei sensi pare l'unica fonte attraverso cui facciamo esperienza del mondo delle cose: eliminiamo col pensiero le percezioni e guardiamo cosa resta»¹⁹¹. La protesta corneliana contro l'oggettività priva di soggetto era dunque del tutto coerente con le premesse idealistico-trascendentali del suo pensiero quanto, al tempo stesso, con la nuova critica ai modelli di spiegazione meccanicistici della natura. Come aveva dichiarato in altra sede, il «punto di partenza idealistico», soprattutto nella lettura datane da Schopenhauer, dimostrava il nesso fra il fenomeno e la conoscenza della natura, liberandola dai presupposti metafisici¹⁹². In alcun modo si doveva però trarre, dalla scoperta dei condizionamenti soggettivi della conoscenza, la conclusione affrettata che il mondo si risolvesse nel soggetto. Questa impostazione conduceva da una concezione iperrealistica – la rappresentazione come riproduzione puntuale della natura – a una quasi allucinatoria – la realtà come proiezione di un'immagine mentale. Cornelius disapprovava entrambe le impostazioni. La mente e i sensi umani non costituivano un apparato fotografico senza margini di creatività né di errore. Tuttavia, certamente l'umanità

¹⁸⁹*Ibid.*, p. 362.

¹⁹⁰Nonostante l'accento della gnoseologia corneliana cadesse sul lato intellettuale, i “fattori” della connessione fenomenica erano da considerarsi sia soggettivi sia oggettivi, conformemente alla filosofia della natura perorata da Cornelius. Egli aveva infatti puntualizzato nella *Systematik*: «L'immagine è condizionata da due diversi tipi di fattori: da quelli che derivano dalla costituzione dell'oggetto e da quelli che derivano invece dal soggetto conoscente». H. Cornelius, *Grundlagen der Erkenntnistheorie. Transcendentale Systematik*, Reinhardt, München 1926, p. 34. Questo aspetto era già stato abbozzato nella tesi di libera docenza, nella quale Cornelius sostenne l'interdipendenza di *io* e non-*io*, ponendo l'accento sulla mediazione stessa e rifiutando, nella sua psicologia, di ascrivere la costituzione della realtà sia a un atto soggettivo, interamente libero e svincolato, sia alla somma di effetti meccanicamente e passivamente impressi nel soggetto dall'oggettività. H. Cornelius, *Versuch einer Theorie der Existenzialurteile*, cit., pp. 73-74.

¹⁹¹H. Cornelius, “Die Erkenntnis der Dinge an sich”, cit., p. 363.

¹⁹²H. Cornelius, “Leben und Lehre”, cit., p. 86. Nella tradizione kantiana Schopenhauer ridusse la conoscenza al fenomeno e radicalizzò la portata eminentemente morale della metafisica. Questo pessimismo illuministico era condiviso anche da Cornelius, seppur con toni decisamente più razionalisti. In Cornelius l'individuo, eccedendo l'attimo, poteva infatti volgere la volontà istintuale in una forza di segno positivo. Nell'*Einleitung* Schopenhauer era infatti iscritto all'idealismo “allucinatorio” proprio perché fra coloro i quali avevano ridotto il *Dasein* alle percezioni attuali. Un altro merito del filosofo di Danzica era quello di avere dato risalto all'estetica trascendentale, scorgendovi la pietra angolare del kantismo. Rivedendo questa importante prima parte della *Critica* nel solco del dibattito sulle qualità figurali, Cornelius si convinse tuttavia – diversamente da Schopenhauer – che nella sensibilità si potesse pervenire a una cognizione intellettuale delle strutture del reale. H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 132-133.

presa nel suo insieme non era neanche da considerarsi l'artefice del mondo. Nonostante adottasse il medesimo approccio, il professore monacense rifiutava di seguire il discorso idealistico su tutta la linea, derealizzando o deprezzando la realtà transeunte della fenomenicità. La duplicità che veniva a crearsi fra il mondo e la sua rappresentazione non doveva essere intesa nel senso che le cose in sé erano precluse alla conoscenza e il genere *homo* si trovava imprigionato in una sorta di illusione. Rispetto a ciò, il fenomenismo di Cornelius procedeva in una direzione realistica e, pur insistendo sull'impossibilità di aggirare la mediazione soggettiva, affermava a chiare lettere come una realtà extramentale fosse pienamente accessibile alla conoscenza umana.

Il bersaglio polemico di queste riflessioni era, naturalmente, l'affermazione kantiana dell'inconoscibilità della cosa in sé e, in particolare, la sua interpretazione in chiave di causa inconoscibile del fenomeno. Nel concepire il noumeno anche come causa, e dunque quale vera realtà del fenomeno, Kant sembrava reintrodurre una metafisica dei "due mondi", secondo cui il mondo fenomenico non sarebbe che una "falsificazione" e una «fonte di conoscenza di genere inferiore»¹⁹³. Come si vedrà, Cornelius negava risolutamente l'inadeguatezza della percezione e degli strumenti concettuali nei confronti del reale, essenzialmente per confutare anche la tesi opposta – secondo cui l'accesso adeguato alla conoscenza dell'essere andrebbe ricercato in ambito prelinguistico. Inoltre egli riteneva che il ragionamento kantiano tendesse a involvere in un paradosso. Con una punta di ironia, Cornelius sosteneva infatti che persino Kant si era infine "avventurato" nel mondo noumenico del quale avrebbe inteso vietare la conoscenza, poiché aveva indicato positivamente la "causa" [*Ursache*] inconoscibile delle percezioni¹⁹⁴.

Tuttavia, invece di registrare questa ambiguità del discorso kantiano sulla cosa in sé, secondo Cornelius l'idealismo "conseguente" aveva semplicemente stabilito che la realtà non era accessibile se non nella forma di un fascio puramente soggettivo di percezioni. L'unica soluzione alla contraddizione kantiana, per Berkeley o Schopenhauer, era stata infatti quella di liquidare il concetto stesso di conoscibilità della realtà: «Secondo questo punto di vista, che possiamo chiamare "idealismo dogmatico", non esiste quindi alcuna cosa in se stessa, ma soli fenomeni. Siamo, come si usa dire, confinati nel nostro mondo interiore. Le sensazioni nella coscienza ci danno l'unica conoscenza del supposto mondo delle cose. Ciò che sappiamo del mondo sono solo percezioni dei nostri sensi. E le cose soltanto somme di queste percezioni»¹⁹⁵. Cornelius argomentava come per i due maggiori esponenti di questo genere di idealismo la

¹⁹³*Ibid.*, p. 94.

¹⁹⁴H. Cornelius, "Die Erkenntnis der Dinge an sich", cit., p. 364.

¹⁹⁵*Ivi.*

proiezione delle sensazioni nel mondo esterno non avesse alcun senso¹⁹⁶.

Si trattava tuttavia di una conclusione fallace: una volta assunta l'inconoscibilità della realtà in se stessa, l'idealismo "dogmatico" deduceva che la rappresentazione del mondo scaturiva quindi da un meccanismo proiettivo, se non addirittura dalle «secrezioni del cervello»¹⁹⁷. Secondo il professore monacense l'errore insito in questo genere di impostazione consisteva in fondo nel considerare le cose alla stregua di "immagini" [*Bilder*] localizzate all'interno della mente umana. Tuttavia, obiettava Cornelius, un simile ragionamento era assurdo e controintuitivo, dal momento che la determinazione di luogo poteva essere stabilita solo indicando delle relazioni spaziali, e pertanto, volendo individuare un oggetto, si rendeva necessario fornirne il reale contesto di riferimento. Per esempio: «[I]l fenomeno "tavolo" si trova accanto al "muro bianco" sopra allo "scrittorio", e via dicendo. Soltanto in questo modo si può definire il luogo di manifestazione del fenomeno. Invece non troviamo mai, insieme al fenomeno di una cosa vista, altri tipi di fenomeni che dovremmo definire "immagini localizzate in parti del nostro cervello". È quindi assolutamente falso sostenere che il fenomeno visto sia "localizzato nel cervello"»¹⁹⁸.

Vediamo come nella filosofia di Cornelius la cosa – che una parte della tradizione idealistica presupponeva come causa dei fenomeni, pur ritenendola "in sé" non razionalmente conoscibile – non era quindi oltre, bensì all'interno del fenomeno. La polemica anti-metafisica emergeva ancora una volta fra le righe. Fra essenza e apparenza del reale esisteva una differenza, non una distinzione ontologica: le cose in se stesse erano, in linea di principio, accessibili alla conoscenza. Dal punto di vista epistemologico ciò comportava una lettura in chiave immanente, anziché trascendente, del concetto kantiano di cosa in sé, e soltanto a questo punto Cornelius introduceva il passaggio decisivo della propria argomentazione. Al fine di rielaborare in modo "fisico" il noumeno, mantenendone il significato di "origine" del fenomeno, occorreva abbandonare il modello di spiegazione atomistico e meccanicistico della natura, adottato dall'empirismo e dal pensiero scientifico tradizionali. La sottoscrizione di questa concezione aveva costituito il secondo importante errore dell'idealismo "dogmatico" il quale, soprattutto con Berkeley, era giunto a «dichiarare le cose quali mere somme di percezioni», dissolvendo la permanenza degli oggetti in un agglomerato di sensazioni, quasi a voler suggerire «che le cose smettono di esistere quando non sono percepite»¹⁹⁹. Un simile ragionamento – proseguiva Cornelius – si rivelava insensato: «[P]ersino l'idealista Schopenhauer afferma

196 *Ibid.*, p. 365.

197 H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 116.

198 *Ivi*.

199 *Ibid.*, p. 366.

che un'idea simile, priva di ogni aggiunta, può darsi solo in un manicomio»²⁰⁰. Egli proponeva quindi, correggendo la tendenza scettica insita nell'idealismo soggettivo, di definire «la cosa in sé, al contrario del fenomeno, come la cosa che esiste anche quando non viene percepita»²⁰¹. Dunque bisognava ammettere che le cose erano esperite in determinate forme (tridimensionali) e non soltanto come fuggevoli percezioni momentanee. Secondo Cornelius la teoria della conoscenza non aveva sufficientemente tenuto conto di quanto l'esperienza non fosse costituita da attimi sommati fra loro, ma si estendesse nel tempo come una connessione: «La nostra conoscenza [...] non consiste solo di percezioni puntuali ma, mediata dai concetti e dalla memoria [...] è il concorso di percezioni passate e presenti»²⁰². Questi “fattori” soggettivi non andavano tuttavia confusi con la dottrina platonica delle idee: sebbene i concetti, su tutti quelli matematici, conservassero il significato indipendentemente dal fatto che fossero pensati, «la permanenza dell'essere delle cose non è identico a quello dei significati concettuali»²⁰³ e, pertanto, l'uno non poteva essere derivato dall'altro. La formazione del concetto di cosa stabile e permanente era da considerarsi come un processo immanente l'esperienza stessa:

Osservato da un lato, quest'uovo mostra un certo profilo, la forma del suo apparire: da un lato questa, dall'altro quest'altra. Ma osservando l'uovo in sequenza da diversi lati, questi profili non si susseguono a caso, bensì in base una legge determinata. Girando attorno all'asse dell'uovo, una vista ovale segue sempre a una forma altrettanto ovale. Muoviamoci ora perpendicolarmente attorno all'uovo: le forme fenomeniche mutano in modo del tutto diverso. In entrambi casi, tuttavia, il cambiamento dipende dalla successione delle condizioni soddisfatte durante l'osservazione dell'oggetto. La conoscenza di questa connessione, della legge secondo cui a certe condizioni si succedono tali e ad altre condizioni talaltri fenomeni, si chiama conoscenza della forma. Quest'ultima (ossia la legge del mutamento delle forme fenomeniche a condizioni variabili) permane per quanto i fenomeni stessi possano mutare, e continua a esistere anche quando non si dia alcun fenomeno, ossia quando non percepiamo la cosa. Con ciò essa persiste oltre il fenomeno ed è una proprietà della

200Sotto accusa cadeva anche l'interpretazione schopenhaueriana della cosa in sé come «volontà di vivere». La critica corneliana del razionalismo non sfociava, come nel pessimismo di Schopenhauer, in una metafisica dell'irrazionale. *Ivi*.

201*Ivi*.

202*Ibid.*, p. 367.

203*Ibid.*, p. 368. Il passo, decisamente importante nell'economia del discorso corneliano, poiché ne mostra il pervicace rifiuto dell'idealità trascendente della metafisica, è stato interamente tradotto da Martinelli: «Certo anche queste [le idee platoniche] ci danno qualcosa di stabile, che si estende oltre la durata delle nostre percezioni momentanee: ciò che il concetto di “due” o di “triangolo” *significa* è oggi lo stesso di ieri, e rimane lo stesso indipendentemente dal fatto che qualcuno pensi o meno questi concetti. Ma il perdurare essere delle cose non è identico alla permanenza di questi significati concettuali e non può essere dedotto da essi. Per questo la dottrina delle idee rimase condannata all'infruttuosità: Platone non poté risolvere il problema perché non conosceva che una specie di concetti, mentre il concetto di una cosa permanente che giace al di là dei fenomeni deve la sua origine a una specie del tutto diversa di attività intellettuale». *Ibid.*, pp. 367-368. Riportato in R. Martinelli, “Astrazione e sentimento”, cit., pp. 821-822.

Con la legge della connessione fenomenica Cornelius intendeva richiamarsi al discorso kantiano, volendo tuttavia evitare di doverla ricavare al di fuori dell'esperienza. La forma degli oggetti non era prescritta da un soggetto concepito come un legislatore posto di fronte a una natura amorfa, quanto piuttosto ascrivita alla cosa a seguito della ripetuta conferma dell'esperienza o, meglio, grazie alla reiterata osservazione di oggetti conformati in modo simile. Per Cornelius esisteva una regola per il decorso delle percezioni, ossia dei vissuti della cosa, da identificare con la struttura della realtà. Questa indagine sul concetto di cosa immanente al fenomeno – intesa come permanenza di una realtà determinata di fronte alla mutevolezza delle sue manifestazioni – emergeva già nei primi lavori di Cornelius, ma nel corso degli anni divenne una questione assolutamente centrale nel suo pensiero, che servirà da sfondo e da costante quadro di riferimento fino al suo successivo confronto con la filosofia di Kant, molti anni più avanti.

1.6. I principali nuclei tematici della filosofia di Hans Cornelius

Dopo aver introdotto il pensiero di Cornelius mediante *Psychologie und Philosophie* ed *Erkenntnis der Dinge an sich* – due testi che possiamo considerare “programmatici” per gli sviluppi della sua filosofia, soprattutto dopo la convocazione a Francoforte – è adesso opportuno dedicare alcune pagine a esporre i principali nuclei tematici su cui egli tese appuntare la propria attenzione. Come abbiamo visto, è certamente possibile tracciare una periodizzazione all'interno della produzione corneliana, ovvero dallo scritto di libera docenza alla sistematica trascendentale, distinguendo fra opere giovanili e mature, come pure, rispettivamente, fra una fase psicologico-empirica e una sistematico-neokantiana. Conformemente a questi sviluppi si potrebbe dunque seguire un andamento espositivo diacronico, così da far emergere il pensiero corneliano nel suo autentico divenire storico e biografico, tentando anche di problematizzare rigide schematizzazioni. Inoltre, potrebbe risultare possibile mostrare, in tale maniera, come appunto non si sia trattato affatto di due fasi rigidamente separate l'una dall'altra, ma di due tappe di elaborazione del concetto cosale. Va da sé come a mutare non fossero stati quasi mai i problemi, quanto piuttosto le soluzioni avanzate, in un processo dunque di continua revisione, evidentemente permeabile a quello che era il dibattito intellettuale e scientifico dell'epoca.

204Ivi.

Una simile ricostruzione del pensiero corneliano richiederebbe tuttavia non solo uno spazio maggiore, bensì anche una trattazione più approfondita, troppo ingombrante in un lavoro dedicato alla “preistoria” della teoria critica adorniana. Pertanto non seguiremo questo tipo di esposizione, riservandoci invece di optare per una delle seguenti varianti. La prima consisterebbe nel prendere in esame solo la seconda fase del pensiero corneliano. Infatti, dal momento che gli scritti universitari dei francofortesi fecero riferimento esclusivamente ai testi prodotti da Cornelius in questo periodo, si potrebbe trattare esclusivamente il *Kommentar* e la *Systematik* inquadrandole opportunamente da un punto di vista storico-filosofico e seguendo così un andamento diacronico, ma circoscritto alla seconda stagione del pensiero corneliano. Ciò detto, non riteniamo questa via la migliore da praticare, poiché in tal modo si andrebbe a mutilare alcuni degli aspetti più rilevati e problematici del suo percorso filosofico – come, ad esempio, i primi passi nel quadro della psicologia empirica, oppure il fitto intreccio di tematiche di derivazione brentaniana che, relegate sempre più sullo sfondo nel corso di una plurennale produzione, difficilmente avrebbero il posto che le spetta al fianco degli altri motivi tematici importanti. Inoltre dobbiamo rilevare come il *Kommentar* e la *Systematik* si prestino, già di per sé, ben poco a un'esposizione diacronica. Se è vero che il pensiero di Hans Cornelius fu infatti sempre presentato mediante scritti redatti in uno stile estremamente astratto e analitico, secondo un uso linguistico largamente impiegato nella coeva letteratura specialistica, ciò valse soprattutto per i testi che appartenevano a questa seconda fase, dove il professore monacense parve tendere a una certa chiusura all'interno della propria prospettiva filosofica. Infine è opportuno aggiungere la refrattarietà che, proprio in questo periodo, Cornelius iniziò a mostrare al serrato confronto con il dibattito filosofico nazionale, con una netta inversione di tendenza rispetto al vivace eclettismo e alla disponibilità al dialogo dimostrati negli anni precedenti. Anche per quest'ultima ragione – per la quale si renderebbe più difficile e per certi versi infruttuosa la contestualizzazione del pensiero corneliano – riteniamo inopportuna un'esposizione diacronica che si concentri anche soltanto sui testi posti da Adorno al centro dei suoi lavori accademici.

Fortunatamente, come accennato in precedenza, abbiamo a disposizione una seconda via per procedere alla presentazione della filosofia corneliana, ovvero quella di analizzare il suo pensiero attraverso l'esposizione dei principali nuclei tematici attorno a cui questo ruotò durante il suo intero sviluppo. Anche in questo caso dobbiamo ovviamente fare i conti con una serie di complicazioni, su tutte di astrarre eccessivamente tali nuclei tematici tanto dal loro stesso sviluppo quanto dal loro proprio contesto culturale. Tuttavia riteniamo facilmente superabile tale difficoltà, soprattutto mediante un'esposizione consequenziale e organica, sulla fal-

sariga di una sorta di terminologia²⁰⁵ corneliana essenziale, capace di lasciare emergere gli strumenti concettuali basilari per ogni successiva riflessione sugli scritti dei suoi “allievi”. Inoltre, Cornelius stesso ebbe occasione di presentare il proprio pensiero in modo analogo a quello che intendiamo adottare, focalizzando la propria attenzione su singoli aspetti tematici indicati come centrali. Ciò avvenne con la pubblicazione di una sintesi del suo pensiero nel 1934, in forma, anche qui, più sistematica di quanto aveva fatto con il ritratto di *Leben und Lehre*²⁰⁶. Confidiamo dunque che una simile esposizione possa rendere conto anche di un approccio che perfino l'autore aveva scelto di seguire quando si era trovato di fronte al compito di dover fornire un quadro generale e riassuntivo della propria opera.

1.6.1. Il concetto di filosofia

Per una terminologia corneliana pare opportuno cominciare proprio da una sistematizzazione generale, ovvero dal concetto di filosofia, così come egli voleva intenderlo. Le questioni a cui dovremmo rispondere riguardano quindi in cosa consistesse, per Cornelius, la filosofia, come essa dovesse procedere metodologicamente, e quali fossero infine i compiti specifici che essa era chiamata a svolgere all'interno del panorama culturale. Ognuno di questi problemi rimandava direttamente all'idea stessa dell'inizio [*Ursprung*]. Egli aveva affrontato questo tema principalmente in una delle sue opere probabilmente più ambiziose, ossia l'*Einleitung in die Philosophie* del 1903, nella quale aveva tentato di fornire una definizione del concetto di filosofia non solo analitica, bensì prima di tutto genetica, andando a ricavarne il significato sulla base di una personale rilettura della sua storia. In altre parole, Cornelius aveva elaborato questo concetto mettendo a punto una “teoria” della sua evoluzione e mandando in stampa una propria «filosofia della storia della filosofia»²⁰⁷. Che fosse soprattutto questo il testo in cui egli vedeva depositato il senso ultimo del filosofare fu egli stesso ad affermarlo, lamentando al contempo come la scelta del titolo del libro da parte dell'editore fosse stata del tutto inappropriata agli scopi che egli si era invece prefissato con la sua stesura. Cornelius non aveva

205Dal momento tuttavia che la selezione che andremo a proporre non si limita solo alle parole chiave del lessico corneliano, ma intende affrontare selettivamente alcuni singoli aspetti della sua filosofia che ci sembrano rilevanti, preferiamo parlare di nuclei tematici e non di terminologia, tanto più che anche quest'ultima richiederebbe a sua volta un'esposizione storico-filosofica, trattandosi appunto largamente di rielaborazioni concettuali faticosamente ricavate dal confronto con una tradizione di pensiero ottoneovecentesca che qui non possiamo considerare in tutta la sua portata.

206Si tratta degli autoritratti menzionati nelle pagine precedenti: H. Cornelius, “Das philosophische System von Hans Cornelius”, cit.; H. Cornelius, “Leben und Lehre”, cit.

207Ibid., p. 7.

dunque inteso scrivere una storia della filosofia, né tantomeno un'introduzione a essa, ma si era voluto confrontare con la tradizione allo scopo di esporre il proprio sistema²⁰⁸ e il proprio concetto di filosofia. L'opera – ma in ultima analisi la stessa filosofia, secondo il professore monacense – doveva «indicare la via» per una risoluzione dei problemi filosofici che mettesse gli uomini nelle condizioni di pervenire a una «visione del mondo e della vita in sé non contraddittoria»²⁰⁹.

Il richiamo all'unità era peraltro un motivo polemico costantemente rivolto verso lo storicismo filosofico, verso cui Cornelius nutriva decisamente poca stima. Infatti era proprio la dispersione dell'unità della filosofia in innumerevoli scuole e pensatori a fornire l'abbrivio per l'elaborazione di una sua definizione: «I sistemi della filosofia naturale ionica, la spiegazione meccanicistica di Democrito fino alle moderne scienze naturali, la saggezza di vita della Stoa, l'etica *more geometrico demonstrata* di Spinoza, la dottrina delle monadi di Leibniz, la critica della ragione di Kant, la metafisica della volontà di Schopenhauer, la filosofia dell'identità di Schelling, la trasvalutazione dei valori di Nietzsche: tutte queste, e innumerevoli altre teorie, vengono riunite sotto lo stesso nome di filosofia. Al primo sguardo non si può certo riconoscere un nesso unitario»²¹⁰. Il problema si poneva persino in termini urgenti: dopo un'epoca di fioritura delle scienze naturali, i cui ambiti erano chiaramente distinti, così come i rispettivi metodi di indagine, la filosofia non correva forse il rischio di diventare un guazzabuglio di autori e opinioni senza alcun fondamento né unità? Rispondeva Cornelius: «Solo se si può effettivamente mostrare un nesso comune, mediante il quale tutti i problemi sono uniti l'un l'altro e, al contempo, possono essere delimitati da problemi di altro genere, si può iniziare giustamente a parlare di una scienza filosofica. Da parte mia vedo un simile nesso, che unisce quei problemi e i tentativi di risolverli, nel fatto che si vede come essi siano guidati dall'anelito alla chiarezza ultima e definitiva»²¹¹. L'unità della filosofia e, quindi, la possibilità di definirla, era individuata da Cornelius in quello che divenne un motto – probabilmente anche di spirito per gli studenti che assistevano alle sue lezioni – ricorrente del suo linguaggio: filosofia è *Streben nach letzter Klarheit*.

Sia detto di passaggio, ma il monacense, che nonostante la formazione strettamente scientifica aveva ricevuto, come del resto gli altri membri dell'*élite* accademica tedesca, una formazione classica – e che nei propri testi citava volentieri Goethe – stava praticamente riadattando allo spirito dei tempi la definizione della filosofia come amore per la sapienza, accordando

208Ivi.

209H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. III.

210Ibid., p. 4.

211H. Cornelius, “Das philosophische System von Hans Cornelius”, cit., p. 5.

implicitamente alle scienze “dure” la funzione di indicare la via del progresso umano. L'anelito alla chiarezza era infatti la “nota caratteristica” [*Merkmal*] della filosofia «perlomeno fin dall'inizio del diciannovesimo secolo», mentre la sete di conoscenza aveva guidato le “nature filosofiche”, senza distinzione, a porsi «problemi ultimi e fondamentali»²¹². Essa era anzitutto una “nota caratteristica” di segno negativo perché, come spiegava nella sua *Einleitung*, ciò che unificava anzitutto le diverse correnti filosofiche – ovvero ciò per il quale tendevano tutte a uno stesso scopo – le poneva di fatto anche contro qualcos'altro: «Un vincolo intimo [*inneres Band*] sembra, al di là di ogni differenza, unificare questa figura multiforme: esse sembrano tutte presentare una contrapposizione in comune contro la mitologia e la poesia prescientifiche da un lato, e contro le scienze speciali e la prassi dall'altro»²¹³. L'anelito alla chiarezza dunque doveva in primo luogo rimuovere gli “ostacoli”, in maniera tale da “superarli” e «riconoscere in quali direzioni e in quali fatti vada cercato il progresso filosofico»²¹⁴.

Il modo in cui Cornelius aveva derivato il concetto a cui riconduceva l'essenza della filosofia corrispondeva al *Leitmotiv* della sua attività intellettuale: per comprendere il significato concreto di un concetto occorreva anzitutto ripercorrere le tappe della sua formazione fino all'origine. Nel caso della filosofia, dove evidentemente non si sarebbe rivelato sufficiente ripensare il decorso del vissuto individuale – ossia il metodo altrimenti impiegato dal filosofo monacense per stabilire il significato concettuale – era necessario percorrere a ritroso le fasi salienti dello sviluppo storico-filosofico fino alla nascita. Tornando agli inizi sarebbe stato facile vedere come la filosofia consistesse in quello che si potrebbe definire un impulso illuministico, nell'esordio di una «risoluta riflessione scientifica in contrapposizione con la spiegazione mitologica e prescientifica dei fenomeni naturali»²¹⁵. Il «bisogno di chiarezza» [*Klarheitsbedürfnis*] aveva dunque origine nel mito, laddove esso veniva continuamente sollecitato da ciò che si mostrava come «inusuale ed estraneo», turbando e inquietando l'uomo fin tanto che questi non fosse stato in grado di “spogliare” [*entkleiden*]²¹⁶ l'oggetto della sua estraneità, permettendo all'inquietudine di svanire e soddisfacendo il bisogno di chiarezza da lui inizialmente risvegliato proprio in virtù del suo manifestarsi come un fenomeno ignoto o, come forse sarebbe più corretto dire in questo contesto, come un fenomeno non ancora noto²¹⁷. Tali riflessioni di lunghissimo raggio sulla filosofia della storia, dove non era difficile scorgere l'uomo ancora non civilizzato posto di fronte alle forze sconosciute e minacciose del-

212 *Ibid.*, pp. 5-6.

213 H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 5.

214 H. Cornelius, “Das philosophische System von Hans Cornelius”, cit., p. 7.

215 H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 6.

216 Si noti come il verbo *entkleiden* significhi anche “destituire” in un contesto istituzionale.

217 *Ibid.*, pp. 3-24.

la natura, avevano il loro valore fino alla contemporaneità urbana e industrializzata, dove l'atteggiamento antropologico rimaneva sostanzialmente il medesimo.

La scena, tuttavia, diveniva certamente più domestica, lasciandoci intravedere, al posto del fragore dei tuoni e del bagliore dei fulmini, oggetti di uso comune, disposti nella stanza dello scrittore: «Ciò che è comune non è pertanto solito turbare il nostro bisogno di chiarezza. Solo quando in un oggetto usuale si mostra un qualche lato che ci pare inatteso (perlomeno nel contesto in cui ora lo guardiamo) e appunto per questo inusuale, l'oggetto diventa problematico; egli perde di nuovo questa problematicità quando riusciamo a riconoscere ciò che era inizialmente inatteso come un parte di un nesso noto, che noi avevamo da attendere al suo posto»²¹⁸. Poiché il concetto aveva origine nel bisogno antropologico di ricondurre – dove possibile – l'ignoto al noto, il suo scopo coincideva con la soddisfazione di questo bisogno, mentre il suo significato veniva quindi a coincidere con il suo uso empirico, che faceva del concetto il principale fattore di emancipazione da antiche paure e superstizioni: «Le domande che così si impongono vengono [...] di regola risposte con formule linguistiche; soprattutto si compie con l'ausilio dei concetti linguistici la soddisfazione scientifica del nostro bisogno di chiarezza»²¹⁹. Il concetto procedeva pertanto a spiegare i fenomeni ignoti individuandone con esattezza la connessione in cui occorreva “attendersi” e formulando la legge corrispondente²²⁰. Il bisogno antropologico di chiarezza operava anche a livello di queste leggi, che potevano apparire fra loro estranee, fintanto che esse non sarebbero state ricondotte a loro volta sotto una legge più universale e via dicendo, in un processo di astrazione crescente e di unificazione dei diversi discorsi di spiegazione scientifica dell'ordinamento naturale. Dall'individuazione delle connessioni regolari particolari si procedeva dunque verticalmente a individuare connessioni regolari sempre più riassuntive fino – idealmente – al “nesso supremo”, sovraordinato a tutti gli altri, con la quale il bisogno di chiarezza ultima sarebbe infine stato soddisfatto nell'unità definitiva delle unità: il sistema²²¹.

Il lavoro intellettuale volto a raggiungere questo fine ultimo, ossia la spiegazione complessiva o, per adoperare un termine più corrente, “olistica” della natura – per cui quest'ultima si sarebbe rivelata quale connessione suprema, quale intero a cui ricondurre le sue parti, quale totalità delle totalità²²² – non era affatto scontato nel suo esito, e tantomeno poteva essere

218H. Cornelius, “Das philosophische System von Hans Cornelius”, cit., p. 8.

219Ivi.

220«Il fine del bisogno di chiarezza relativamente alla spiegazione delle cose si può definire brevemente come l'ordinamento delle cose sotto leggi universali che facciano apparire ciò che c'è da spiegare come qualcosa da aspettarsi al suo posto, così che egli perda per noi la sua estraneità». H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 9.

221Ivi.

222«Il nostro bisogno di chiarezza richiede una visione del mondo unitaria, dalla quale si possa comprendere la

svolto nell'arco di una vita umana, richiedendo piuttosto lo sforzo di molte generazioni²²³, presupposto ovviamente che queste tenessero fermo al motto dell'atteggiamento filosofico e scientifico: l'anelito alla chiarezza ultima.

Verrebbe a questo punto da chiedersi a cosa potesse servire il discorso filosofico, dal momento che Cornelius stava qui piuttosto descrivendo il procedimento scientifico tradizionale – volto, da Bacone in poi, essenzialmente alla descrizione e alla spiegazione dei fenomeni naturali, al fine di dispiegare il progresso nella trasformazione e nel controllo dell'ambiente da parte dell'uomo, ovvero nella coppia concettuale ormai consunta di sapere e potere. Invero, in queste sue riflessioni Hans Cornelius aveva già indicato quale fosse il compito che la filosofia era chiamata ad anelare nel più generale processo di razionalizzazione e disincantamento del mondo²²⁴. Esso equivaleva a esercitare una funzione prevalentemente negativa, che le conferiva tuttavia un posto sicuramente decisivo nel panorama delle scienze naturali. L'anelito alla chiarezza – ossia il nesso intellettuale [*geistiges Band*] che per Cornelius unificava i saperi umani – si traduceva, in ambito filosofico, nella lotta illuministica contro i “falsi problemi” e le “oscurità” [*Unklarheit*], contro i concetti dogmatici e naturalistici della metafisica, contro l'atteggiamento per cui i concetti erano impiegati senza vagliare l'origine del loro contenuto, rivelandosi in ultima analisi non soltanto vuoti, ma anche insensati.

Per concludere, la filosofia doveva chiarificare questi stessi concetti in maniera “inflexibile”, attraverso la riconduzione dei loro significati alla connessione fenomenica entro cui si erano originati²²⁵. Ciò era esattamente quanto aveva fatto Hans Cornelius definendo in cosa consistesse il significato dell'indagine filosofica *tout court*, e indicando, a partire dal medesimo motto dello *Streben nach letzter Klarheit*, l'origine e il senso ultimo anche della «cosiddetta filosofia “pratica”», della «scienza dei valori e delle norme della nostra esistenza» [*Dasein*], il cui compito, rispettivamente, era quello di conoscere e definire in una maniera non meno

totalità dei fenomeni del mondo». *Ibid.*, p. 11.

223H. Cornelius, “Das Problem der Philosophiegeschichte”, cit.

224Cornelius tuttavia rifiutava di concepire la natura organica come “inanimata”, ossia alla maniera in cui il processo storico della sua “disantropomorfizzazione” era giunta infine a interpretarla. *Ibid.*, pp. 22-23. In un articolo rimasto inedito, il professore monacense aveva anche avanzato le ragioni (e i limiti) per l'introduzione dei diritti degli animali. H. Cornelius, “Der Recht der Tiere”, *Ana 352. Das Recht der Tiere* [BSB].

225Così si esprimerà il monacense, ormai emeritatosi e, momentaneamente, trasferitosi a Stoccolma, sulla rivista del *Wiener Kreis*: «L'indagine gnoseologica ha senso solo se viene praticata con lo stesso rigore delle scienze esatte. Qualora però debba diventare rilevante per queste scienze (qualora dovesse dare loro qualcosa di cui hanno bisogno e che finora non possiedono, dobbiamo pretendere di più da lei): che essa lavori con ancora maggior rigore di quanto fino ad oggi sia accaduto nelle scienze esatte, ovvero con ancora più “inflexibile” anelito di chiarezza. [...] Questo può e deve consistere solo in ciò: che non sia tralasciata nessuna oscurità, e ciò è a sua volta possibile solo se nessun concetto viene introdotto e applicato surrettiziamente, senza che prima sia fatta chiarezza definitiva sul suo senso e sul suo significato». H. Cornelius, “Zur Kritik der wissenschaftlichen Grundbegriffe”, cit., p. 191.

esatta i fini su cui orientare l'agire umano²²⁶.

1.6.2. Il dato immediato

Nel quadro corneliano l'autentico principio filosofico non era quindi tanto la coscienza, come sarebbe lecito attendersi, quanto il dato immediato [*unmittelbar Gegebene*]. In effetti, come vedremo passando al prossimo nucleo tematico, per Cornelius la coscienza – almeno a un livello che Husserl definì “originario” nella quinta delle sue *Ricerche*²²⁷ – coincideva piuttosto con la sua connessione. Se spiegare i concetti ricostruendo la genesi del loro significato era precisamente quel compito che spettava solo ed esclusivamente alla filosofia assolvere, rimaneva teoricamente ancora aperta la questione di quale fosse poi il fondamento dei significati concettuali che essa aveva da indicare. Tale questione poteva prestarsi infatti a differenti letture. A un primo sguardo, Cornelius stava difendendo una posizione scienziata, non solo nella misura in cui si concepiva il lavoro filosofico come puramente integrativo rispetto ai modelli d'indagine delle scienze naturali, ma anche perché pareva addirittura proporre una soluzione positivista estrema, secondo cui la filosofia avrebbe dovuto limitarsi ad aiutare le scienze nella registrazione di quanti più fatti fosse oppure – nel miglior scenario, quello profilatosi con la totalità delle totalità, quando tutti i fatti sarebbero stati infine classificati e ricondotti a leggi e regolarità – battere il conto facendo una sistematica *summa*. In ogni caso, pare che Hans Cornelius sostenesse entrambe le posizioni. Tuttavia il suo pensiero aveva introiettato un significativo numero di motivi di scetticismo – dovuti essenzialmente alla sua formazione scientifica, all'attenzione per la dimensione spirituale della vita umana, all'esaltazione delle differenze verso cui veniva portato dalla propria sensibilità artistica e, infine, al suo stesso empirismo radicale, per il quale la vita era un continuo divenire, seppur vincolato nelle sue possibilità – e questi motivi potevano essere sufficienti a decretare il fallimento delle aspirazioni sistematiche, soffocate da una coerenza inesorabile e, in ultima analisi, infeconda.

226H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 8. Questo punto non era affatto in contraddizione con la prefazione al testo, dove l'autore rifiutava di voler considerare la filosofia sotto un punto di vista storicistico e relativistico: «Ogni considerazione riassuntiva del dato storico non può essere altro che una sezione a partire da un determinato punto di vista. Il mio era epistemologico. Lungi da me il ritenerlo l'unico punto di vista da cui sia possibile comprendere la storia della filosofia. Per il compito che mi sono posto, tuttavia, mi sembra l'unico ragionevole». *Ibid.*, p. VII. Nonostante le implicazioni etico-politiche del suo pensiero epistemologico non abbiamo mai trovato la “chiarificazione” esaustiva a cui Cornelius aspirava, nella prefazione alla seconda edizione della *Transcendentale Systematik* esse riemergevano in maniera lampante: la fondazione della gnoseologia su cui stava lavorando gli «sembrava l'unico punto possibile da cui partire per ottenere una *metafisica scientifica*». H. Cornelius, “Vorwort zur Zweiten Auflage”, in *Grundlagen der Erkenntnistheorie*, cit. [Corsivo mio].

227E. Husserl, *Ricerche logiche*, II, Il Saggiatore, Milano 2005, p. 147.

In relazione alla questione del dato immediato, quindi, possiamo scorgere i due lati della medaglia dell'epistemologia corneliana. Il primo dei quali ci mostra un pensatore a suo modo polemicamente rivolto contro i concetti vuoti, astratti e aridi con cui il sapere umano si era trovato a operare in ambito filosofico come scientifico. In fondo la filosofia doveva chiarificare i concetti proprio per eliminare i dogmatismi, che Cornelius riteneva insiti nelle categorie apparentemente più indispensabili al discorso scientifico: «Neutralizzare tutti gli eventuali concetti naturalistici dai presupposti del nostro pensiero può riuscire solo se prendiamo fin da principio le mosse solo da quel materiale che ci è dato senza ogni mediazione di concetti e, quindi, ci è noto senza che per tale conoscenza dobbiamo presupporre qualche concetto come già noto»²²⁸. Questo medesimo proposito era contenuto in ogni testo corneliano, ed era stato formulato fin dalla *Psychologie*, dove fra le prime battute si poteva già leggere come il punto di partenza della filosofia non dovesse mai essere una qualche astrazione o ipotesi, ma il cosiddetto dato immediato. Nel 1897 esso compariva in varie forme: “fatti psichici”, «vissuti psichici effettivamente presenti e direttamente noti», «fatti della vita mentale», “vissuti”, «fatti immediatamente dati»²²⁹. Cornelius tuttavia pareva ben conscio della difficoltà di trovare un principio concreto, completamente privo di una qualche mediazione, che potesse rendersi utile quale fondamento, al contempo certo e antidogmatico, di un sapere concettuale da elaborare a partire da esso. Egli si chiedeva infatti: «Come potremmo possedere un qualche materiale conoscitivo che non sia trasmesso in qualche forma concettuale?»²³⁰. La difficoltà era evidentemente accresciuta dalla prospettiva psicologista entro cui il filosofo intendeva muoversi, secondo cui il pensiero e l'essere, a un primo livello sensibile di coscienza, coincidevano e interagivano²³¹. Tuttavia per Cornelius non poteva darsi altra via rispetto a quella psicologica per fondare una conoscenza adeguata della realtà oggettiva. A prima vista ciò può sembrare un controsenso, perciò, per capire meglio quali ne fossero le ragioni, si rende necessario seguire il suo ragionamento, ricostruendone i principali argomenti grazie ad alcuni passaggi significativi. Il problema corneliano era quello della formulazione di concetti atti a funzionare all'interno di giudizi sintetici a priori, dove però l'accento cadeva sulla prima aggettivazione, poiché era il lato contenutistico a essere particolarmente caro alla sua gnoseologia. Schematicamente, egli aveva riformulato in questi termini la nota distinzione kantiana fra analitico e sintetico:

228H. Cornelius, “Das philosophische System von Hans Cornelius”, cit., p. 12.

229H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., pp. 1-2.

230H. Cornelius, *Grundlagen der Erkenntnistheorie*, cit., p. 17.

231«Ogni pensiero di oggetti è però al contempo formazione concettuale degli stessi; un materiale però che non fosse da noi pensato sarebbe difficile che possa servire da materiale per una teoria del conoscere». *Ivi*.

La domanda sul significato di un concetto dato in una forma qualsiasi può essere risposta in due diversi modi. O spiegando questo significato attraverso altri concetti che si presuppongono già come noti, oppure mostrando le cose attraverso le quali il concetto in questione dovrebbe trovare significazione e con le quali, pertanto, si definisce il significato del concetto. Poiché seguendo la prima via si deve presupporre continuamente come noti altri concetti per i quali si ripropone la domanda, mentre l'altra ci conduce di regola rapidamente a concetti che sono concetti semplici perché non possono più essere definiti mediante altri concetti, ci rimettiamo necessariamente alla seconda via per risolvere definitivamente la domanda sollevata²³².

La difficoltà insita quindi nell'analiticità del giudizio non consisteva quindi tanto nel suo carattere tautologico, quanto nel provocare un regresso all'infinito, determinando un gioco di rimandi fra i concetti, sulla base del quale sarebbe stato impossibile fondare oggettivamente il giudizio entro cui essi venivano a essere impiegati. Se la definizione e l'impiego dei concetti nel giudizio – e, in ultima analisi, il loro aggancio alla sensibilità – non dovevano «contenere un circolo», non si poteva «presupporre alcun materiale come dato ultimo che fosse già concepito in forma concettuale ed esibito solo nella sua formazione»²³³. Occorreva dunque trovare un “materiale” da cui partire, e questo doveva essere in una qualche misura originario – ovvero non già concettualmente preformato – per soddisfare l'esigenza di contenuto della terminologia o lo stesso senso del discorso filosofico. «Un materiale del tipo richiesto lo possediamo effettivamente», scriveva Cornelius riferendosi ai “vissuti” offerti «in ogni istante della [...] vita (così come nei [...] sogni) nel loro incessante mutamento»²³⁴. Essi coincidevano con i “fenomeni psichici” della psicologia brentaniana. Nella *Psychologie*, Cornelius scriveva infatti che la letteratura li definiva «fenomeni o contenuti di coscienza», includendo nel loro spettro le sensazioni, le rappresentazioni della memoria e della fantasia, la conoscenza, i dubbi, la speranza e la paura, l'amore e l'odio, il desiderio e la volontà, e così via²³⁵. È quindi qui possibile osservare l'influenza del pensiero di Brentano, ancora centrale per il monacense, prima che avvenisse un più maturo confronto con la gnoseologia kantiana.

Dopo la pubblicazione della sua opera sistematica del 1916 Cornelius parlava più volentieri di “dato immediato”, con cui intendeva l'«essere noto di ciascun vissuto presente», il suo «immediato essere dato» alla coscienza individuale, la cui caratteristica era appunto la «man-

²³²*Ibid.*, p. 18. Questo fondamentale aspetto della dottrina corneliana fu frequentemente richiamato da Adorno nelle lezioni: «Una definizione è una definizione di concetti tramite concetti. Ovviamente ci sono due modi di definire i concetti; ovvero, da un lato si possono definire i concetti tramite altri concetti (e qui seguo del tutto la tradizione) e dall'altro potete definire i concetti in maniera deittica, come si dice dalla parola greca *deixis*, che significa “mostrare”». T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 54. A riguardo, si vedano anche le più estese considerazioni di T.W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., pp. 7-10.

²³³*Ibid.*, p. 17.

²³⁴*Ibid.*, p. 13.

²³⁵Come abbiamo visto, essi erano anche “oggetti di coscienza”, sostanzialmente gli “oggetti intenzionali” secondo la terminologia di Franz Brentano.

canza di ogni mediazione»²³⁶. Anche qui egli tornava a illustrare quelli che nell'opera di psicologia aveva definito fatti psichici:

Una qualunque melodia che ascoltiamo, qualunque impressione nel nostro campo visivo che percepiamo quando ci guardiamo attorno, un qualche moto d'animo che ci afferra: questi sono esempi semplici, o almeno noti a tutti, di tali dati di fatto, di cui, nel dato momento in cui li viviamo (come in un tempo successivo, nella misura in cui sono “vivificati di nuovo” nel modo a tutti noto del nostro ricordo), abbiamo un sapere senza che per il suo significato dobbiamo (o addirittura possiamo) appellarci a un qualche concetto. Non attraverso la mediazione di un qualche sapere concettuale, ma in modo completamente indipendente da ogni altro genere di sapere, veniamo a conoscere questi dati di fatto²³⁷.

Nel 1921 il suo giovane assistente, appena tornato da Friburgo, aveva formulato la questione in termini ancora più concisi e chiari di quelli del “maestro” – rivelandosi, anche in questo, il suo più degno “allievo” – redigendo l'*incipit* delle bozze di una relazione intitolata *Gegenstand der Psychologie nach Cornelius*: «Il materiale della fenomenologia è il dato immediato, ossia quei fatti di cui sappiamo senza aver bisogno del sapere di altri oggetti»²³⁸. I concetti – e i giudizi in cui venivano impiegati – non potevano quindi essere considerati il «fondamento di chiarezza ultima» e pertanto la «fonte ultima di ogni conoscenza»: essi non erano in breve «le cose ultime cercate» nell'indagine gnoseologica corneliana²³⁹. Inoltre, l'impiego del termine fenomenologia per designare la psicologia di Cornelius non deve sorprendere. Fin dal 1906, infatti, il filosofo di Monaco – che nel corso della serrata polemica contro lo psicologismo aveva indicato la propria posizione come “non distante”²⁴⁰ da quella di Husserl – era solito definire la propria psicologia al pari di una forma di fenomenologia, “pura” o “trascendentale”, capace di individuare nel “materiale” sensibile e nel momento percettivo il fondamento dei significati concettuali: esso era, come giustamente rilevava Horkheimer, il “dato immediato”, ossia il vissuto coscienziale o, con una formula forse più precisa, il contenuto di coscienza dato immediatamente in un determinato momento (o stato) di essa, durante il quale il soggetto e l'oggetto della conoscenza entravano in relazione in maniera diretta e precatogoriale²⁴¹.

236H. Cornelius, “Das philosophische System von Hans Cornelius”, cit., p. 13.

237Ivi.

238M. Horkheimer, “Gegenstand der Psychologie nach Cornelius”, p. 134 [MHA].

239M. Horkheimer, “Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis”, cit., pp. 32-33.

240Più precisamente: «Che mi riallacci alle ricerche di Husserl e tenga affinché i punti da lui contestati siano anzitutto chiariti, si motiva col fatto che Husserl è colui che in Germania mi è oggi più vicino, fra i teorici della conoscenza, nelle questioni di principio (per quanto poco egli sembri vedere questo accordo)». H. Cornelius, “Psychologische Prinzipienfragen [I]”, cit., p. 401.

241Cornelius fondava sulla coincidenza fra essere e pensiero quello che potremmo definire il primo stadio del processo conoscitivo, volto a dare un contenuto alle categorie. Grazie al concetto di “dato immediato”, infatti, egli poneva l'accento sul momento in cui la rappresentazione mentale e l'oggetto coincidevano. Tuttavia, lungi dal riproporre l'ingenuo punto di vista di una “coscienza sensibile”, Cornelius poneva l'accento sulla mediatezza stessa del dato, il quale si offriva come contenuto di coscienza: la questione della

Con ciò Cornelius non intendeva farsi tuttavia promotore di una qualche forma di intuizionismo. I vissuti erano difatti solo il principio filosofico e, anche se costituivano una forma di “sapere” [*Wissen*], non rappresentavano ancora in alcun modo la conoscenza dell'oggetto, la quale veniva invece a essere espressa attraverso le proposizioni linguistiche. Il significato del dato immediato scaturiva semplicemente dal suo “esserci” [*Dasein*] per l'individuo che lo “notava” [*merken*]²⁴². Infatti, come Cornelius aveva scritto nel passo che abbiamo citato precedentemente, il significato del vissuto immediato era un sapere di tipo aconcettuale, nella misura in cui l'individuo ne era il più delle volte conscio senza neanche poterlo esprimere in forma linguistica²⁴³ – anche se ciò nulla toglieva al significato di quel vissuto. Perfino in questo passaggio si dimostravano più precise le formulazioni di Horkheimer. Possiamo infatti ammettere che, che nelle vesti di assistente di un professore tanto intransigente nei confronti del proprio metodo definitorio in filosofia e per il quale chiarezza, verifica, stringenza e sinteticità erano nel loro insieme i criteri da soddisfare per provare la tenuta dei concetti, Horkheimer avesse sviluppato una grande attenzione all'esposizione delle proprie relazioni universitarie. Una prova ci viene dal suo resoconto sul valore del dato immediato all'interno del processo conoscitivo, quando egli scrisse che il suo «sapere [...] si trova al di là della sfera del vero e del falso, perché è identico con l'esserci del suo oggetto, e uno sbaglio che riguardi l'ambito del mondo oggettivo, sempre e solo al presentarsi di un certo vissuto, dunque nell'ambito del dato immediato, si può sempre dare in quanto tale»²⁴⁴.

Nel suo ultimo autoritratto filosofico del 1934, Hans Cornelius aveva infatti sottolineato come il tipo di sapere che si esprimeva nel notare un certo dato immediato fosse «*toto genere*

legittimazione del giudizio riposava infine solo sul versante mediato e simbolico del dato, «la cui validità viene attribuita solo in ambito ideale». H. Cornelius, “Leben und Lehre”, cit., p. 6. Difendendosi dalle accuse di naturalismo (perfino di biologismo), Cornelius riprese quest'ultimo aspetto nel suo intervento in replica a Husserl: «Va da sé che l'indagine fenomenologica non ha da considerare come immediatamente dato tutto ciò che un ingenuo pensa di trovare come dato, nel mentre proietta nel dato fattuale altre conoscenze (reali o ipotetiche). L'esempio più quotidiano di una tale interpretazione è la “percezione di una cosa”. L'ingenuo pensa di vedere immediatamente solo il fenomeno della cosa a partire da un certo lato nel suo campo visivo, e completa questo dato attraverso una serie di rappresentazioni più o meno nitide che vi si aggiungono: queste rappresentazioni, però, sono eventualmente immediatamente date, ma non ciò che indicano». *Ibid.*, p. 408.

242 Questo *Dasein* era tuttavia già una forma di sapere, poiché si dava attraverso la funzione simbolica dell'esperienza pregressa. Da questo punto di vista si sarebbe forse dovuto parlare, più precisamente, di non-identità fra pensiero ed esserci, poiché la “cosa” era prodotta, in larga misura, da elementi assenti nella percezione attuale ma presenti come sapere acquisito su di essa. Per Cornelius la “coscienza di” (l'intenzionalità secondo Husserl) non si relazionava direttamente alle cose “in sé”: a suo avviso, il tentativo di cogliere la cosa a livello immediatamente percettivo era infatti destinato a fallire, poiché il momento *anschaulich* del processo conoscitivo si dava nel *medium* soggettivo, quello rappresentato dall'interazione tra i “fattori” dell'esperienza – somiglianza, riconoscimento, anticipazione – e delle concettualità già acquisite. *Ibid.*, pp. 408-409; H. Cornelius, “Psychologische Prinzipienfragen [II]”, cit., p. 29.

243 “Notare” i vissuti costituiva una cognizione prelinguistica. H. Cornelius, “Das philosophische System von Hans Cornelius”, cit., p. 13.

244 M. Horkheimer, “Gegenstand der Psychologie nach Cornelius”, cit., p. 135 [MHA].

diverso»²⁴⁵ da quello della mediazione concettuale e pertanto non andasse confuso con essa, non esaurendo la questione del contenuto del giudizio. Il dato immediato era quindi solo il principio del processo conoscitivo. Per la formazione di concetti e categorie dal contenuto oggettivo si richiedeva il passaggio da questa forma di sapere originario a quella, invece, derivata e “mediata”. Anche tale tematica, con un linguaggio un poco diverso, era già stata posta al centro della *Psychologie*. In questa sede il filosofo monacense aveva parlato di esperienza immediata e mediata, indicando il fine stesso dell'opera nel tentativo di individuare una soluzione al problema del passaggio dalla prima alla seconda²⁴⁶. La posta in gioco era evidentemente la stessa possibilità di una fondazione psicologica della teoria della conoscenza, ossia lo scopo del libro e, più in generale, dell'intera filosofia corneliana. Nella terminologia di allora, Cornelius aveva tratteggiato le linee generali del rapporto fra mediazione e immediatezza nei processi conoscitivi, sostenendo come nel secondo caso si intendessero i fatti psichici – ovvero gli oggetti della nostra coscienza, dei quali l'individuo era semplicemente conscio nel momento in cui venivano vissuti – semplicemente “vivendoli” direttamente. Nelle sue riflessioni non è tuttavia difficile scorgere una certa insoddisfazione per le definizioni brentiane, del cui psicologismo il filosofo di Monaco dovette rendersi conto senza tuttavia riuscire a superarlo²⁴⁷.

Il fatto stesso di aver ridimensionato i “fenomeni psichici” della psicologia empirica di Brentano con i “fatti” o “dati di fatto” psichici scaturiva dalla volontà del monacense di muoversi su un terreno più oggettivo di quello dell'intenzionalità pura. Cornelius rifiutava infatti di uniformarsi alla definizione, talvolta fornita dalla letteratura psicologica, dei fenomeni psichici come oggetti dell'esperienza interna, poiché in questo modo “spiacevole” la psicologia diventava conseguentemente una scienza che si sarebbe dovuta occupare dell'esperienza immediata e dei “fatti interni” – quindi solo del rendersi conto di vivere certe esperienze – mentre a giudizio dell'autore la disciplina psicologica doveva essere configurata in maniera tale da

245H. Cornelius, “Das philosophische System von Hans Cornelius”, cit., p. 13. L'espressione ricorreva anche nello scritto di abilitazione. Cfr. H. Cornelius, *Versuch einer Theorie der Existentialurteile*, cit., p. 33. All'epoca ciò aveva provocato i rilievi critici della recensione di Husserl, che aveva accusato Cornelius di sostenere una posizione per la quale “fantasmi” e “sensazioni” non avevano corrispondenza. R.D. Rollinger, “Husserl and Cornelius”, cit., p. 38. Come vedremo con la tesi di Adorno, una stessa accusa di “dualismo” sarà rivolta anche da Cornelius a Husserl. Infine, si può notare come il rilievo husserliano non sia pienamente coerente con la successiva critica al naturalismo corneliano.

246Dal momento che la psicologia descrittiva, in senso brentiano, si caratterizzava in quanto scienza dei fenomeni psichici, per Cornelius il problema di come passare dall'evidenza interna a quella esterna si poneva nei termini del passaggio da un “dato immediato” a uno “mediato”. H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., pp. 2-3.

247La gnoseologia psicologista di Hans Cornelius rimaneva una psicologia del contenuto di coscienza, per la quale a livello sensibile erano i dati a “comparire” [*aufreten*] nell'immanenza soggettiva, divenendo elementi o componenti della stessa.

raggiungere lo stato di una «scienza dell'esperienza mediata», facendosi *Erkenntnistheorie*²⁴⁸. A ogni modo, fu questa la formulazione originaria in cui Cornelius venne a parlare del rapporto fra dato immediato e mediato, nei termini del rapporto fra esperienza immediata e mediata:

Si definiscono i fatti psichici ora come stati ora come contenuti od oggetti della nostra coscienza. Nel mentre viviamo i fatti psichici ne abbiamo una conoscenza diretta: ci sono coscienti, o, come anche si dice, ne siamo consci, ed essi non hanno altro significato né esistenza escluso fin dove essi sono appunto oggetto della nostra coscienza. Una sensazione che fosse sensazione di nessuno o, dicendo lo stesso, che non fosse contenuto di una coscienza, un pensiero, un giudizio, una sfumatura dell'animo, un atto di volontà, che non fossero contenuti di coscienza di nessuno e non venissero vissuti da nessuno, non sarebbero pensabili. [...] Si sono definiti [...] anche come oggetti dell'esperienza interna [...]. A noi sembra più adatta la definizione [...] di oggetti dell'esperienza immediata – al contrario di quei fatti la cui conoscenza non ci è data direttamente ma solo mediata attraverso quell'esperienza²⁴⁹.

1.6.3. *L'unità della coscienza*

Evidentemente nella psicologia la questione della coscienza ricopre sempre un ruolo centrale e decisivo. Ciò vale certamente anche in questo caso, seppur sia opportuno ricordare come il punto di partenza di quella corneliana sia da ricercarsi piuttosto nella nozione di dato immediato. D'altronde Hans Cornelius – come si evince chiaramente dal passo riportato in precedenza – teneva generalmente fermo come il dato non potesse essere pensato, né quindi tantomeno conosciuto, senza un soggetto che ne facesse anzitutto esperienza in prima persona. Pertanto, nell'impostazione corneliana, la questione della conoscenza sollevava di per sé la problematica del soggetto – con un peso non affatto trascurabile in qualunque genere di discorso gnoseologico si intendesse portare alla luce – sebbene dovesse rivolgersi a un qualcosa di oggettivo e indipendente non solo da limiti e condizionamenti soggettivi, bensì persino dall'esistenza stessa di un qualsiasi soggetto. A essere decisiva per Cornelius non era tanto la natura del soggetto in sé, quanto piuttosto il modo in cui lo si affrontava. La concezione corneliana del soggetto della conoscenza può dunque essere assunta come un nucleo tematico a sé stante – e sarà dunque l'oggetto di questa sezione – mentre per una sua corretta analisi è necessario premettere anzitutto come essa fosse ricavata sulla base di un'approfondita conoscenza della letteratura psicologica moderna, ai cui risultati il filosofo intendeva esplicitamen-

248H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., pp. 2-3.

249Ibid., pp. 1-2.

te riallacciarsi mentre tentava di rielaborare una teoria della conoscenza capace di tenere il passo con i risultati delle scoperte scientifiche più recenti.

Possiamo inoltre aggiungere come questo processo di aggiornamento filosofico alla luce della scienza fosse al contempo condotto in maniera tale da tentare di riscoprire alcuni aspetti della tradizione classica tedesca. Si trattava, in altre parole, di una generalizzata tendenza a reinterpretare tali aspetti della tradizione, che fu un tratto caratteristico non solo di Cornelius, ma di buona parte della generazione a cui apparteneva. Al pari della *Gestalttheorie*, infatti, anche il filosofo monacense aveva tentato di scorgere i potenziali scientifici ancora inesplorati all'interno di concetti e categorie che erano stati elaborati nel contesto “pre-scientifico” della letteratura e della poesia²⁵⁰. Volendo comprendere lo scientismo corneliano, è opportuno prestare la dovuta attenzione a tale aspetto, dal quale emerge anche un attaccamento alla tradizione difficile da negare. Alla base della sue riflessioni riposava inoltre la convinzione che le scienze naturali o perlomeno “dure” – quali la matematica e la fisica newtoniana – si fossero rivelate del tutto inadeguate a indirizzare l'uomo verso un modello conoscitivo realmente vicino alla natura, per il quale invece si aprivano nuove possibilità di comprensione a chi avesse saputo riappropriarsi di un certo tipo di tradizione che, volendo tracciare un ampio arco, si potrebbe ricondurre non tanto a un kantismo gnoseologico, quanto piuttosto a quello estetico e antropologico. Tuttavia, poiché su questi aspetti avremo modo di tornare approfonditamente più avanti – ossia quando tenteremo di tracciare un quadro generale del significato della “rivoluzione” gestaltista per il pensiero scientifico dell'epoca e, come vedremo, anche per la fenomenologia corneliana secondo la lettura datane dal giovane Max Horkheimer – è sufficiente concentrarci per il momento sui lineamenti essenziali della concezione della coscienza corneliana.

Innanzitutto è importante rilevare come, per Cornelius, fosse diventato improprio, o inattuale, ogni riferimento a un soggetto trascendentale, ovvero apriori, così come era stato invece fatto da Kant nella prima *Critica*. Esso non poteva più costituire il punto di partenza della teoria della conoscenza, in quanto non sufficientemente “chiarificato” alla luce dei fatti dai quali era stato astratto. Questo dato di fatto, dal quale Kant aveva estrapolato il suo concetto di *io*

²⁵⁰A “scoprire” il concetto di *Gestalt*, e la relativa morfologia, era stato colui che può essere considerato uno dei “padri” della cultura tedesca: Goethe. Da un certo punto di vista, Ehrenfels e gli psicologi della forma non fecero altro che introdurre un concetto estetico in ambito scientifico, creando quella che Thomas Samuel Kuhn ha definito una “metafora generativa”. M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit., pp. 84-93; A. Simonis, *Gestalttheorie von Goethe bis Benjamin. Diskursgeschichte einer deutschen Denkfigur*, Böhlau, Köln 2001, pp. 23-83, 129-149. Criticamente, in proposito Adorno ebbe a scrivere che la psicologia della forma si era presentata «come scienza senza pagare il prezzo dell'elemento fantastico». T.W. Adorno, *Sulla metacritica della gnoseologia. Studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, Sugar, Milano 1964, p. 167.

puro, era per Hans Cornelius l'individuo concretamente esistente e, pertanto, la sua filosofia cercava di tradurlo, conformemente alle concezioni psicologiche correnti, nel concetto empirico della coscienza individuale. La concezione che egli andava tuttavia elaborando, almeno fin dallo scritto polemico contro Stumpf, era di tipo eminentemente olistico: la coscienza non era né un flusso caotico né uno specchio immobile in cui si agitavano i riflessi del mondo naturale, bensì una parte di questo stesso ordine, un concatenamento o connessione di vissuti fra loro disposti in complessi o configurazioni, dotati di intenzionalità. Essa si alimentava del richiamo alla tradizione della morfologia goethiana: era il *geistiges Band* con cui le singole parti e il tutto delle entità naturali entravano in una relazione sensata, vivente e irreversibile, secondo una concezione per molti versi antitetica a quella della fisica meccanicistica o della psicologia associazionistica, ricavata invece sul modello degli enti artificiali o “inanimati”. Una prima definizione della coscienza così intesa Cornelius la forniva nella *Psychologie*:

Rispetto a una falsa psicologia “atomistica” che parla della costituzione dei nostri vissuti da singoli elementi semplici (sensazioni e rappresentazioni), come se questi fossero il dato primario e i vissuti complessi fossero solo un prodotto secondario della composizione di queste parti, non si può mai rilevare abbastanza come invece ogni singolo contenuto ci venga incontro sempre e solo come parte di un intero più grande, e non soltanto che non abbiamo alcuna esperienza di parti isolate in quanto tali, ma che non siamo neanche in grado di rappresentarcele. Tutti i nostri contenuti di coscienza si trovano in una connessione reciproca dalla quale non siamo in grado di sconnetterli. Questa particolare connessione è ciò che intendiamo quando parliamo dell'unità della coscienza o della persona²⁵¹.

La coscienza veniva concepita da Cornelius come una connessione di vissuti, nel senso che essa non andava intesa nel senso della psicologia “atomistica” – ovvero come una mera somma di elementi o come un aggregato di esperienze²⁵². In essa andava a esprimersi il fatto che l'insieme complessivo dei vissuti fosse riferibile solo all'individuo a cui essi, in definitiva, “appartenevano”²⁵³. Infatti, per Cornelius, la totalità dei vissuti individuali andava a coincide-

251H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., p. 117.

252«L'analisi [*Zerlegung*] di ciascun contenuto complessivo [...] non deve essere intesa nel senso che il nostro stato di coscienza sia determinato da una somma delle componenti [...]. Esso è piuttosto caratterizzato, oltre ai [...] fattori, dalle relazioni [...] fra le parti. [...] L'errore da cui intendiamo mettere in guardia è quello basilare della psicologia atomistica, la quale si preclude fin da principio la comprensione dei fatti psichici assumendo che i dati di coscienza si costruiscano componendo contenuti semplici». *Ibid.*, p. 180.

253Ciò va inteso in due sensi: come “dipendenza” dai processi fisiologici da un lato e come manifestazione figurata del decorso dei vissuti dall'altro. Per quest'ultima, vero e proprio oggetto della psicologia descrittiva (o fenomenologia), Cornelius impiegò la metafora della “danza” in uno dei suoi lavori (incompiuti) maggiormente lirici: «Se sono due suoni, il loro essere produce il nuovo essere del passaggio melodico musicale col suo ritmo e il suo intervallo, o della sua armonia o dissonanza; se sono due colori si produce una forma colorata; e così via all'infinito: perché anche queste forme [*Gestalten*] si intrecciano fra di loro di continuo e senza fine, in foreste eternamente nuove di forme [*Gestalten*]. [...] Solamente nell'unità della persona [*Einheit der Person*] vive l'andirivieni tra le forze celesti dell'esserci [...] producendosi nell'unità della danza di ciascuno come ritmo e distanza». H. Cornelius, “Die Seele und die Dinge”, *Ana 352. Ästhetik*

re con il concetto di persona empiricamente vivente. L'insieme complessivo degli *Erlebnisse* ne conteneva altri che, rispetto al tutto (quindi alla biografia dell'individuo), rappresentavano i “vissuti parziali” (le singole esperienze) i quali, collegati dal loro riferirsi alla vita di un individuo, andavano a caratterizzare la sua identità personale (quale ultimo intero)²⁵⁴. La riferibilità delle esperienze alla vita di un individuo – per cui il soggetto parlerebbe delle proprie esperienze tramite l'ausilio del pronome possessivo – non era solo la traduzione del soggetto, dell'impersonale pronome personale *io* in una persona concreta, ma indicava anche un fatto di fondamentale importanza: la correlazione fra i singoli momenti dell'esistenza personale, il cui senso veniva determinato dal reciproco interagire delle esperienze le une sulle altre. Con tale concetto di unità della coscienza il filosofo monacense affermava quindi come ogni singolo vissuto non fosse solo difficilmente astraibile – poiché per sua natura contestuale –, ma anche come esso dipendesse in modo particolare da tutti gli altri. Solo per tale ragione ogni singolo individuo era legittimato a parlarne in termini privati²⁵⁵: «Il fatto di questa connessione ci è immediatamente noto come ogni volta la presenza dei singoli vissuti: tutti i nostri vissuti ci sono noti solo come parti o membri di questa connessione unitaria»²⁵⁶. Tale *Einheit des Bewußtseins* o «connessione dei contenuti di coscienza» erano per Cornelius tanto il medesimo fatto, quanto l'ultimo e fondamentale, a cui occorreva quindi ricondurre il significato del concetto di soggetto della conoscenza²⁵⁷.

Una coscienza così delineata coincideva quindi con la connessione dei dati sensibili. Come andremo immediatamente a vedere, Cornelius tentò di ritrattare questa caratterizzazione, probabilmente a seguito delle critiche che gli vennero mosse²⁵⁸. Tuttavia le sue argomentazioni non sembrano convincenti, poiché in fondo era stato proprio questo il presupposto che gli permise di trasformare la propria psicologia in una effettiva gnoseologia, capace di indagare la costituzione del mondo esterno attraverso i fatti mentali, e non solo questi ultimi come fini in se stessi. In una certa misura, infatti, si può rilevare come il mondo interiore venisse a essere

[BSB].

254L'«unità della persona» [*Einheit der Persönlichkeit*] era tuttavia intesa da Cornelius come una connessione vivente e mutevole. Essa consisteva in ultima analisi nella possibilità di individuare una continuità fra i diversi momenti della propria vita. Dipendendo dalla memoria, poteva comunque andare perduta, generando una “nuova personalità”. A causa del carattere privato (solipsistico) dei contenuti coscienziali l'unità di coscienza veniva riconosciuta agli altri individui mediante analogia (ricorrendo al principio di somiglianza). H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., pp. 8. La “somiglianza” convinceva Cornelius del fatto che le creature viventi (fra cui le piante) disponessero di una qualche forma di coscienza. *Ibid.*, pp. 117-127. Il ricorso alle analogie dell'esperienza per addivenire alla coscienza altrui fu uno degli argomenti più decisivi delle critiche di Horkheimer al solipsismo cornelianiano.

255M. Horkheimer, “Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis”, cit., p. 38.

256H. Cornelius, *Grundlagen der Erkenntnistheorie*, cit., p. 53.

257*Ibid.*, p. 55.

258Ecco per esempio il rilievo di Stern: «Dunque la “connessione dei contenuti di coscienza” è identica alla “coscienza della connessione”?». W. Stern, “Besprechung: H. Cornelius, 'Psychologie als Erfahrungswissenschaft'”, cit., p. 132.

costituito nel modo in cui si costituivano gli oggetti e viceversa. Sia la coscienza sia la realtà erano rispettivamente molteplicità di elementi, configurati secondo un certo ordine e grazie a un meccanismo di interazione reciproca, secondo il quale ogni stadio di organizzazione rappresentava un livello di complessità. Volendo quindi tracciare un parallelo con l'epistemologia più recente, potremmo scorgere alcune affinità fra la concezione corneliana del rapporto mente-natura e le elaborazioni concettuali delle teorie dei sistemi nate all'inizio degli anni Ottanta²⁵⁹. A ogni modo bisogna anche aggiungere come Hans Cornelius fosse l'esponente di una filosofia della coscienza storicamente al suo apogeo e, pertanto, dobbiamo considerare il suo olismo – per quanto in significativa divergenza rispetto a quanto sarà intrapreso dall'epistemologia sistemistica – come la rielaborazione di un tema, o di un atteggiamento verso la conoscenza, attorno a cui aveva ruotato una buona parte della riflessione filosofica ottonevicesca. Nella *Systematik* Cornelius caratterizzava infatti così la connessione dell'esperienza soggettiva dell'oggetto: «Il primo fatto che ci si presenta come la proprietà più generale della nostra connessione coscienziale sono l'immediato darsi di una pluralità di oggetti dati che stanno fra di loro in una connessione altrettanto immediatamente nota, così come l'immediato darsi del flusso temporale di questa connessione o il fatto che fra le sue componenti sussista quel particolare genere di relazioni che definiamo relazioni temporali»²⁶⁰.

Da parte sua, nel descrivere l'identità fra la coscienza e la connessione dei vissuti Horkheimer puntualizzava affermando come questi ultimi rappresentassero la “consistenza” [*Bestand*] del dato immediato²⁶¹. Tuttavia, esprimendo l'identità fra coscienza e contenuto, il filosofo monacense insistette sul fatto che egli non aveva inteso far coincidere la connessione coscienziale con quella empirica, né tantomeno la coscienza della connessione con l'esperienza immediata. Nel 1934, quando egli era ormai giunto a uno stadio avanzato e, per certi versi, conclusivo delle proprie teorizzazioni, intese difendersi apertamente dalla “falsa interpretazione” di questo punto – la cui importanza era capitale per la sua gnoseologia psicologista – evidenziando come i suoi critici fossero stati indotti a vedere una coincidenza tra la connessione coscienziale e quella dei dati immediati, intesi come fatti empirici, solo a causa di un fraintendimento “etimologico” dei termini da lui impiegati. Il passo al quale ci stiamo riferendo merita di essere riportato per intero, dal momento che lascia emergere altri importanti aspetti della concezione corneliana della coscienza, su cui sarà opportuno soffermarci in seguito:

259F. Vidoni, *Dialettiche nel pensiero contemporaneo da Fichte a Gadamer*, Canova, Treviso 1996, pp. 67-68.

260H. Cornelius, *Grundlagen der Erkenntnistheorie*, cit., p. 54.

261M. Horkheimer, “Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis”, cit., p. 36.

Se si impiega, come uso fare io, la parola coscienza per il nesso di cui stiamo parlando qui e la parola contenuto di coscienza per tutti i nostri vissuti come componenti di questa connessione, bisogna fare attenzione alle conseguenze di questo uso linguistico, per non lasciarci indurre a interpretazioni false, che sono suggerite dall'etimologia. Secondo questo uso linguistico coscienza e contenuto di coscienza sono sinonimi di dato immediato. Nulla è pertanto “cosciente” che non sia immediatamente dato. Si può dunque parlare di contenuto di coscienza e di ciò che si trova (attualmente, prima o nel futuro) nella coscienza solo quando si tratti di un dato immediato (ora, prima, dopo). Non è perciò senz'altro da paragonare, per esempio, il sapere di un oggetto con il suo trovarsi nella coscienza, ma solo quando un oggetto è ora immediatamente dato, si può dire che è ora nella coscienza. La maggior parte degli oggetti di cui sappiamo non è pertanto reperibile nella coscienza, perché non sono in genere proprio mai stati in essa. Anche i vissuti precedenti di cui ci ricordiamo non sono adesso di nuovo nella nostra coscienza: non essi, ma il ricordo di essi è adesso il nostro vissuto. Che però il ricordo e il vissuto precedente non siano la stessa cosa si dimostra facilmente con un esempio: la memoria di un passato mal di denti non è il mal di denti presente²⁶².

Dunque la coscienza non si identificava affatto con la connessione dei dati empirici. Innanzitutto, poiché il dato immediato era per Cornelius sinonimo di un “notare”, di un semplice “esser conscio di”, nel quale rientravano quindi anche i vissuti irreali o immaginari – tanto le “fantasie” soggettive, quanto le imprecisioni della memoria o della percezione, in cui erano dunque compresi i falsi ricordi, le illusioni e le stesse allucinazioni. Nella categoria di dato immediato Hans Cornelius rubricava quindi i “componenti sensibili” [*Eindrucksbestandteile*] e quelli “rappresentativi” [*Vorstellungsbestandteile*] della coscienza²⁶³. Solo nella misura in cui entrambi divenivano “consci”, essi potevano appartenere a una stessa connessione coscienziale individuale, andando così insieme a comporre l'unità di una coscienza personale²⁶⁴.

Secondariamente – questo era propriamente il tema con cui il filosofo monacense abbandonava il terreno dell'empiria – nella coscienza era contenuto anche un sapere puramente teorico sul mondo esterno, ossia non immediatamente ricavato dalla sensazione o dalla percezione. Anch'esso faceva a suo modo parte della categoria dei contenuti rappresentativi, proprio nella misura in cui possedeva a sua volta un carattere “fantasmagorico” e – come vedremo passan-

262H. Cornelius, “Das philosophische System von Hans Cornelius”, cit., p. 16.

263Con questa coppia concettuale appartenente alla “terminologia corrente” il filosofo monacense delucidava la differenza fra “dato immediato” e “dato mediato” – entrambi comunque immediatamente dati, in quanto “consci” o “notati” – attorno alla quale faceva ruotare la propria gnoseologia. H. Cornelius, *Grundlagen der Erkenntnistheorie*, cit., p. 63.

264Sviluppando ulteriormente questo punto, il giovane Horkheimer aveva sottolineato come l'identità personale fosse da considerarsi non tanto come un “risultato”, quanto piuttosto come «il titolo di un compito». Nella psicologia corneliana, infatti, essa non era un dato di fatto, ma il faticoso prodotto di una ricomposizione soggettiva delle esperienze, divenendo consci delle relazioni tra gli elementi psichici e tra questi e il loro contesto psicologico di riferimento. M. Horkheimer, “Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis”, cit., p. 38. Per Cornelius la cosiddetta *Einheit der Persönlichkeit* scaturiva infatti in seguito a un'analisi delle relazioni, della connessione e del *nexus* rinvenibili nel “complesso” psichico: solo così l'unità originariamente “indifferenziata” prendeva una forma articolata, divenendo “molteplicità”. Cfr. H. Cornelius, *Grundlagen der Erkenntnistheorie*, cit., pp. 53-84.

do a considerare le immagini mnestiche – simbolico. Allo stesso tempo, però, sebbene non costituisse un sapere immediatamente ricavato per induzione, anche esso era comunque derivato da certe esperienze – per esempio tramite la lettura o la comunicazione – e non scalfiva pertanto la sostanziale coerenza del discorso empirista corneliano. Ritroviamo qui, ancora una volta, la coppia concettuale mediato-immediato, la quale rappresentò certamente il fulcro, assieme alla critica della psicologia associazionistica e alla conseguente adozione di un punto di vista olistico, della teoria della conoscenza elaborata da Cornelius. La stessa connessione coscienziale che, riallacciandosi alla tradizione empiristica, accentuava significativamente l'importanza dell'esperienza passata nel processo conoscitivo, declinandosi in senso olistico acquisiva poi un carattere decisamente idealistico, poiché andava a concepire il presente psicologico come una piccola durata complessa. Al suo interno il presente, il passato e il futuro erano compresenti nell'attimo, determinando così il carattere ampiamente fantasmagorico e simbolico dell'attualità psichica e, in ultima analisi, idealizzando il significato stesso dell'unità della coscienza individuale. Il banale esempio del mal di denti – dove non è difficile scorgere il richiamo ai cento talleri kantiani – doveva richiamare questo aspetto di compresenza di ideale e reale nella coscienza, tenendo tuttavia ferma la caratteristica della loro strutturale non-identità: lo spazio della rappresentazione del mondo esterno era pertanto largamente costituito a livello simbolico.

Per Hans Cornelius la possibilità stessa di “notare” il tempo attuale come presente si dava grazie al contrasto fra il momento presente (percepito, “davanti agli occhi”), quello appena trascorso (ancora impresso nella memoria breve) e quello successivo (subito anticipato nell'aspettativa): solo attraverso la differenza immediatamente intuita, nel senso interno, fra presenza e non-presenza percettiva del contenuto di coscienza si realizzava la possibilità di cogliere l'attimo presente. Ancora una volta corrono in nostro soccorso le efficaci riformulazioni le formulazioni di Horkheimer che, in un momento ancora “corneliano” della propria formazione, riassumeva i passaggi su cui il “maestro” si era ripetutamente soffermato, senza eccessive interpolazioni personali, ma con maggiore chiarezza e disinvoltura comunicativa: «Viviamo continuamente in un'ora, e questa coscienza dell'“ora”, questa continua differenza disponibile fra il momento in cui viviamo e il passato come il futuro, è solo un'altra espressione del fatto che fa parte del sapere il ricordo presente del passato [...], così che l'uno non si dà senza l'altro»²⁶⁵. Con ciò, tuttavia, la stessa coscienza psicologica – che per Cornelius era unitaria, in

265M. Horkheimer, “Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis”, cit., p. 43. Cornelius si era espresso tuttavia in modo analogo nella *Transcendentale Systematik*: «Solo mediante questi oggetti appartenenti solo al presente, ovvero mediante questo sapere riferito al presente in contrasto col sapere di qualcosa di passato, si realizza la caratteristica dell'ora». H. Cornelius, *Grundlagen der Erkenntnistheorie*, cit., p. 63.

definitiva, solo in quanto riferibile nel suo insieme a un determinata persona empiricamente data – si rivelava anche come una molteplicità differenziata, difficile da ricondurre automaticamente a un principio di identità. Cornelius aveva approcciato questa importante tematica, senza elaborarla in tutta la sua portata, constatando come l'identità fra connessione coscienziale ed esserci dei contenuti non potesse essere avanzata, poiché altrimenti si sarebbe dovuto affermare, contro ogni evidenza empirica, che l'individuo sapesse in ogni istante di tutti i propri vissuti²⁶⁶.

Pertanto, nell'indagine fenomenologica – almeno per come la intese Cornelius, ossia in senso psicologico – si doveva accuratamente «distinguere fra il sapere stesso come un presente e il suo oggetto come un non presente»²⁶⁷. In questo caso era semmai il sapere presente di un vissuto passato ad appartenere alla connessione coscienziale attuale (al presente “stato” di coscienza) e non invece l'oggetto stesso nel suo darsi, alla coscienza percepente, come fosse un nesso fattuale²⁶⁸. Questa differenza interna alla presente connessione di coscienza – ossia al complesso o molteplicità di dati immediatamente notati – permetteva di caratterizzare il presente come il momento qualitativamente nuovo nella connessione dei vissuti: «Chiunque intraprenda un'indagine finalizzata a conoscere deve sempre pensare qualcosa – scriveva il filosofo monacense nella *Transcendentale Systematik* – Solo nella misura in cui questa condizione sia soddisfatta la ricerca ha un senso»²⁶⁹. Tuttavia, a fronte del «contrasto fra il pensiero e il sapere presente e passato», se l'indagine conoscitiva non voleva rivelarsi “insensata”, il soggetto doveva imparare a riconoscere – attraverso l'affinamento della memoria relativa a cosa avesse pensato prima – come l'oggetto attuale, del pensiero come della sensazione, venisse a configurarsi come qualcosa «di nuovo e diverso rispetto al sapere passato» acquisito su di esso, nella misura in cui non era più possibile riferirlo a un qualche contenuto precedente²⁷⁰.

1.6.4. I fattori della connessione

In una versione psicologistica della teoria della conoscenza, come abbiamo visto, il soggetto trascendentale kantiano veniva a coincidere con la coscienza personale, secondo una nozione di essa aggiornata ai risultati della scienza psicologica moderna: quella della complessità. Conformemente al suo motto filosofico, Hans Cornelius stava rielaborando Kant e il suo idea-

²⁶⁶*Ibid.*, p. 62.

²⁶⁷*Ivi.*

²⁶⁸*Ibid.*, p. 63.

²⁶⁹*Ibid.*, p. 58.

²⁷⁰*Ibid.*, p. 59.

lismo trascendentale su basi rigorosamente empiriche – seppur in un senso “proto-gestaltista” e non associazionistico classico. Questa operazione rendeva ovviamente difficile l'adozione di numerosi aspetti invece centrali e decisivi per l'architettura del sistema kantiano. Su tutti, Cornelius doveva rendere il passaggio dalla molteplicità delle sensazioni all'uniformità di concetti e categorie senza poter ricorrere alla prospettiva kantiana del trascendentale. La ragione riposava nello stesso olismo corneliano, il quale era al contempo un monismo epistemologico talmente radicale da non permettere più alcun piano di scollamento fra essere e pensiero: la mediazione fra sensibilità e intelletto non poteva quindi che avvenire all'interno del fenomeno stesso, mentre la formazione concettuale veniva ad assumere, a sua volta, un significato empirico. Egli doveva renderne ragione a partire dall'interno della connessione fenomenica o, come si potrebbe meglio dire, a cominciare dall'interiorità dell'individuo. Tuttavia, per Cornelius tale interiorità stessa coincideva, in ultima analisi, con l'esteriorità stessa, poiché l'unità della coscienza non esprimeva altro se non una certa modalità di connessione fattuale. Si tratta di nodi che avremo modo di analizzare più avanti, quando avremo anche modo di vedere come forse il monacense, prefiggendosi di liberare Kant dal suo stesso dogmatismo, non si fosse forse sufficientemente accorto di quanto l'antidogmaticità kantiana riposasse proprio nella presenza di elementi “poco chiari” e “oscuri” all'interno del proprio sistema filosofico. In un certo senso possiamo già vedere come il filosofo monacense tentasse di riscattare l'impurità dell'esperienza sostanzialmente idealizzando i fatti, col risultato di smarrire il senso critico-trascendente del dualismo kantiano, trasformando l'idealismo trascendentale in una forma di ideologia.

Ciò detto, non è opportuno insistere adesso su tale aspetto – come su altri caratteri problematici della filosofia corneliana – poiché in questa sede è nostra intenzione mettere a fuoco esclusivamente i principali nuclei tematici in cui essa venne a dispiegarsi. Dunque ci basti aggiungere come Hans Cornelius, dopo aver fondato la gnoseologia nel soggetto empirico (l'unità della coscienza personale) e, quindi, nella connessione fattuale (il dato immediato), procedette poi a ristrutturare l'analitica trascendentale, sostituendo alla deduzione dei concetti i «fattori di unificazione» e traducendo le forme della conoscenza in funzioni cognitive, individuate come fondamentali e originarie e ritagliate sulle sinonimie della natura, che vennero a costituire il nucleo delle condizioni di possibilità dell'esperienza. Infine, quanto abbiamo fin qui sintetizzato – a guisa di introduzione alla nozione di fattori della connessione, sottolineando come questi scaturiscano dal monismo epistemologico e, più in generale, dal particolare significato empirico che venne ad assumere la sua polemica contro il dogmatismo filosofico – fu puntualizzato dallo stesso Cornelius nell'ultimo importante riepilogo dei risultati ai quali

era pervenuto il suo pensiero maturo:

Un'indagine che non voglia introdurre alcun presupposto dogmatico può prendere le mosse, come già detto, solo dal dato immediato, quindi solo dai vissuti e dalla loro connessione, e non può fare uso di nessun altro materiale. Ci dobbiamo pertanto chiedere come sia possibile che scaturisca un sapere mediato dal dato di questa connessione [...]. Dalla risposta a questa domanda dipende la possibilità stessa di una filosofia libera dal dogmatismo²⁷¹.

Nell'*Einleitung* Cornelius era stato ancora più esplicito. Egli aveva indicato nella “svolta psicologica” [*psychologische Wendung*] della gnoseologia l'unica via percorribile per superare gli opposti e complementari dogmatismi della filosofia razionalistica e sensistica. L'«immagini del mondo» [*Weltbild*] – sosteneva il monacense – non era costruita solo a partire dalle «percezioni dei sensi, né esclusivamente dalle pure forme concettuali del nostro pensiero», perché derivava «piuttosto dall'interazione di entrambi i fattori: dall'elaborazione dei dati delle nostre percezioni per mezzo delle forme del nostro pensiero concettuale»²⁷². La psicologia empirica “pura” doveva quindi indagare i “meccanismi” attraverso i quali i fenomeni complessi si sviluppavano da elementi più semplici, in un processo di co-costituzione fra soggetto e oggetto della conoscenza che accomunava tanto l'esperienza prescientifica quanto quella scientifica, mostrando come quest'ultima fosse a sua volta un processo di ricomprensione della prima²⁷³. Secondo le convinzioni epistemologiche corneliane, per compiere questa reinterpretazione in chiave empirica e psicologica della gnoseologia, era necessario successivamente descrivere, nella maniera più stringente ed esaustiva possibile, quali fossero i dati dell'esperienza dai quali si perveniva ai fenomeni complessi della percezione e della conoscenza – tenendo ovviamente presente come i dati non fossero mai isolatamente aggregati l'uno con l'altro, ma si trovassero fin dalla loro origine connessi e strutturati in maniera gestaltica, e quindi già ordinati secondo regole e leggi di costituzione, le quali si rendevano intelleggibili mediante una meticolosa analisi, a ritroso, del processo della loro formazione.

Un simile movimento di costituzione dell'oggetto avveniva in modo del tutto “naturale” grazie all'immediata interazione fra fattori soggettivi “psichici” e dati di fatto “fisici”. Si trattava, in altre parole, del rapporto fra due ordini di connessioni, l'uno temporale, l'altro spaziale – che venivano a determinare, a loro volta, le due assi di connessione degli elementi psicofisi-

271H. Cornelius, “Das philosophische System von Hans Cornelius”, cit., p. 17.

272H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 167.

273Ibid., pp. 168-170. Questo tema è chiaramente riconducibile ad Avenarius, per il quale cui ogni teoria prendeva originariamente le mosse da una descrizione non teorica e, quindi, necessariamente pre-filosofica, operando con dei contenuti preesistenti senza mai creare i propri oggetti *ex nihilo*: «Ciò che viene trovato da questo punto di vista [...] si può dire con poche parole: io e il mio ambiente [*Umgebung*]». R. Avenarius, *Der natürliche Weltbegriff*, cit., p. 79.

ci di cui si costituiva il fenomeno²⁷⁴. Le condizioni di possibilità dell'esperienza così intesa erano state richiamate in diverse formulazioni, venendo indicate, piuttosto variamente, sia come fattori di “unificazione” o “connessione” dell'esperienza, sia come fattori di “connessione coscienziale” o «dell'unità di coscienza», sia infine come “fattori trascendentali” o “condizioni per la connessione dei vissuti”. Mediante queste espressioni Cornelius poneva l'accento sulla dimensione soggettiva e intellettuale della sintesi categoriale, rilevando come nella riduzione delle due fonti conoscitive soltanto una di queste vedesse l'accento cadere sul lato sensistico. Seppure quest'ultimo venisse infatti a essere più volte esaltato – sia nel richiamo a Hume, sia nella conseguente critica alla svalutazione dell'esperienza, che avrebbe invece afflitto la scientificità del sistema kantiano e, più in generale, dell'intera storia del pensiero filosofico – il monismo epistemologico cornelianiano si rivelava decisamente intellettualistico, tanto che sulla copertina del suo più caro volume compariva l'anassagoreo *panta diekosmese nous*²⁷⁵. Con ciò, tuttavia, per Cornelius i fattori trascendentali erano a loro volta empiricamente constatabili: essi venivano caratterizzati come i fatti più universali della psicologia, i suoi presupposti, quindi considerati quali datità originarie e pertanto indubitabilmente certe.

Il filosofo monacense prendeva le mosse dalla constatazione che nella connessione e insieme ad essa si davano continuamente delle “regolarità”, senza le quali non sarebbe stato neanche possibile pensare l'esperienza la quale, altrimenti, si sarebbe venuta a configurare come una puntuale e caotica successione di percezioni attuali completamente slegate fra di loro. Queste regolarità erano gli stessi fattori della connessione, che Cornelius, in linea con il suo idealismo trascendentale, cercava in primo luogo di trarre dal lato soggettivo e psicologico. Il primo di essi riguardava l'originarietà della molteplicità psichica, ossia il fatto che nella coscienza si davano sempre pluralità di vissuti sia simultanee sia successive. Come Cornelius aveva argomentato nel saggio *Ueber Verschmelzung und Analyse*, dove aveva rifiutato la *Mehrheitslehre* del suo maestro Stumpf, questa molteplicità si presentava originariamente alla

274In realtà gli assi erano tre, conformemente alla tridimensionalità del fenomeno. Cfr. H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., pp. 263-267.

275Come rilevato da Vincenzo Cappelletti, fu proprio con questa formulazione che «[l']unità di soggettivo e oggettivo, implicita nella fisiologia, diveniva esplicita in Anassagora», per il quale il principio pensante non era *logos* ma *nous*: «[A]l termine che era unità non sempre e non bene distinta di pensiero e pensato, subentrava altro vocabolo, già in Omero riferito alla mente attiva, senziente e raziocinante, e destinato a restare come etimo fecondo nelle lingue moderne. La “mente - nous” ha tutto sotto di sé, compresa la natura: “E come sta per essere e come fu, ciò che non è più, ciò che ora è e come sarà, tutto ha ordinato la mente”. [...] E tuttavia, mancando l'intuizione del rapporto tra pensiero e natura, “nous” si coloriva di una tinta mitica, come sarà del demiurgo nel *Timeo* Platone: dove il mito diventerà “favola verosimile”, per la dialettica ormai consapevolmente avviata fra idea e fenomeno. Ma l'esplicitazione di un fattore d'ordine, strutturale e dinamico, nell'oggettività del cosmo, rimarrà a merito perenne della dottrina anassagorea, e già nel secolo successivo verrà ad Anassagora il riconoscimento di Aristotele, d'essere stato un uomo di senno, dopo altri che avevano parlato a caso». V. Cappelletti, “Pensiero, Natura, Essere”, in R. Martínez (a cura di), *La verità scientifica*, Armando, Roma 1995, p. 27.

coscienza in modo del tutto unitario – per esempio come un'unico movimento o un'unica melodia, che solo successivamente, e a certe condizioni, era possibile scomporre in parti tramite l'analisi coscienziale. In seguito vedremo meglio come il monacense avesse allora desunto questo argomento dalla lettura del saggio di Ehrenfels, dal quale aveva tratto la convinzione che il vero e proprio punto di partenza dell'analisi dei contenuti psichici fosse da considerarsi sostanzialmente unitario e indifferenziato.

Il secondo fattore di unificazione dell'esperienza era quello della memoria o della differenziazione [*Unterscheidung*], tramite cui si rendeva possibile il passaggio dall'unità indifferenziata della molteplicità psichica originaria alla percezione di una vera e propria pluralità psichica²⁷⁶. La memoria era considerata la medesima funzione cognitiva capace di caratterizzare l'esperienza come un complesso, anziché come un aggregato o una giustapposizione di vissuti. Questo secondo fattore era un punto chiave mediante il quale – come ebbe modo di scrivere Horkheimer – diveniva chiaro «il valore trascendentale dell'indagine fenomenologica»²⁷⁷ corneliana, che traduceva il concetto di apriori, in maniera del tutto letterale, quindi nell'esperienza pregressa, che sarebbe stata resa possibile dalla “funzione simbolica” svolta dalla memoria all'interno del processo conoscitivo-esperienziale²⁷⁸. Dobbiamo infatti considerare come per Cornelius la coscienza si andasse configurando come una “breve durata”, composta da un complesso di contenuti – o, meglio, da un contenuto complesso – con cui essa si trovava inizialmente “intrecciata” [*verwickelt*] in modo “duplice”, ossia unificando componenti sensibili e rappresentative. Queste ultime, tuttavia, erano originate e fondate nella facoltà mnemonica, suggerendo quindi come l'atto rappresentativo equivallesse, in ultima analisi, pro-

276«La differenziazione di più contenuti e il sapere di una pluralità, l'esserci di una pluralità, sono la medesima cosa». M. Horkheimer, “Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis”, cit., p. 46. I primi due fattori potrebbero pertanto essere ricondotti solo al secondo. Quattro furono infatti contati da Cornelius solo nell'ultima sinossi del proprio pensiero, ma nel corso degli anni si era piuttosto parlato solamente di tre fattori, riconducendo la differenziazione e il darsi di una molteplicità psichica come momenti interdipendenti: «L'essere dato della molteplicità successiva che abbiamo constatato come il fatto più universale si può anche descrivere dicendo che ci sarebbero sempre parti successive diverse l'una dall'altra o “rilevate” [*abgehoben*]. In effetti l'essere dato dei diversi oggetti è solo un'altra espressione per l'essere dato di una molteplicità di oggetti: senza differenziazione non ce ne sarebbero plurimi ma soltanto uno. Senza differenziazione di un dato successivo da uno precedente (o viceversa) non si darebbero molteplicità successive. Ciò non significa [...] che senza la differenziazione non si possa dare alcun mutamento». Più avanti Cornelius formulerà questo punto affermando come il contenuto presente risaltasse [*sich abhebt*] rispetto allo “sfondo” della successione, venendo in rilievo e in un certo senso in primo piano rispetto al passato, distinguendosi quindi come nuovo, senza richiedere un'immagine mnestica per individuarsi. Si potrebbe pertanto dire che per Cornelius l’“ora” veniva semplicemente in primo piano rispetto a un “prima”, lasciato più indeterminato sullo sfondo. H. Cornelius, *Grundlage der Erkenntnistheorie*, cit., p. 70, 74.

277M. Horkheimer, “Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis”, cit., p. 43.

278Questa posizione di Cornelius non era tuttavia pienamente empiristica. Contro David Hume egli aveva infatti argomentato, fin dal *Versuch*, che il “sentimento di credenza” non era un criterio sufficiente per determinare il riferimento al vissuto reale contenuto nell’“immagine mnestica”, distinguendola dagli altri “fantasmi”, quindi alle rappresentazioni della fantasia H. Cornelius, *Versuch einer Theorie der Existenzialurteile*, cit., pp. 71-82.

prio al rimembrare: «Lo stato precedente deve essere disgiunto dal nuovo vissuto. Questo deve “esser lì”, “esser notato”, deve essere distinto dal precedente, oppure (il che è solo un'altra espressione per la stessa cosa) lo stato che fu interrotto deve (fenomenicamente!) essere divenuto da presente a passato»²⁷⁹. Nel linguaggio corneliano la memoria non era ovviamente una funzione o una facoltà, ma un «fattore trascendentale della coscienza» e, anzi, uno dei più fondamentali. Senza esso, infatti, non sarebbe stata possibile neppure la percezione di “una” melodia, ossia di una successione temporale di suoni, il cui ascolto implicava la capacità della memoria di fissare intervalli di sensazioni entro certi limiti²⁸⁰.

La memoria era inoltre indicata anche come un fattore di differenziazione perché consentiva quindi di distinguere – ovvero di individuare – diversi stati di coscienza all'interno di un flusso temporale altrimenti uniformemente omogeneo, indifferenziato e amorfo. In proposito Cornelius lasciava però anche intendere come ciò contraddicesse l'evidenza, ossia l'esperienza del tempo soggettivo di qualunque individuo normotipico. Come abbiamo visto, era la stessa memoria, determinando la strutturale duplicità dell'intervallo di coscienza, composta di attualità e non attualità, di rappresentazione e percezione, a qualificare lo *Jetzt* come qualcosa di nuovo, ponendolo in particolare rilievo rispetto al momento passato. Tuttavia, non era in virtù di una supposta maggiore “vividezza” del contenuto di sensazione rispetto alla rappresentazione mnestica a permettere tale differenziazione fra momenti qualitativamente distinti. Cornelius non concordava interamente neanche qui con le tesi empiristiche, secondo cui fra *impression* e *idea* sarebbe dovuta sussistere una differenza quantitativa, per cui la seconda andrebbe intesa come una sorta di riproduzione per difetto della realtà²⁸¹. Egli infatti sosteneva come fosse il carattere contestuale dei contenuti a consentire di distinguere tra i dati immediati – fra gli stati del flusso coscienziale – grazie a un semplice effetto di contrasto²⁸². Come evi-

279M. Horkheimer, “Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis”, cit., p. 46.

280I *Grenzen* della ritenzione mnemonica potevano tuttavia essere ampliati tramite l'esercizio. Tramite l'«affinamento della memoria» Cornelius riteneva possibile educare l'orecchio («a riconoscere le più piccole sfumature timbriche») di quanti, apparentemente, non possedevano “senso musicale”, come lui stesso durante l'infanzia. Tale metodo, elaborato da Cornelius nel solco delle teorizzazioni di Mach, Stumpf ed Ehrenfels sulle forme sonore, consisteva essenzialmente nell'esercitare la capacità di «differenziazione delle immagini mnestiche» denotate dai vari termini musicali. H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., pp. 230-235. Ampliando la memoria di un “complesso” di sensazioni se ne rendevano più particolareggiate le esperienze successive. H. Cornelius, “Das Gesetz der Übung”, cit., pp. 51-54.

281Sempre nella tesi di libera docenza Cornelius aveva constatato l'insufficienza di questo criterio di distinzione, sostenendo come i prodotti della fantasia potessero in molti casi essere più vividi della realtà. H. Cornelius, *Versuch einer Theorie der Existenzialurteile*, cit., p. 92.

282«Con ciò è anche detto che non è mai reperibile solo il sapere di un unico singolo oggetto, ma sempre il sapere di pluralità successive. Infatti differenziare significa che lì c'è qualcosa rispetto alla quale qualcos'altro (nel nostro caso il “passato”) si caratterizza come “altro” e “nuovo”, e ciò presuppone un sapere di entrambi gli stati». M. Horkheimer, “Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis”, cit., p. 46. Nella *Psychologie* Cornelius aveva in proposito parlato anche di una certa “tonalità” [*Färbung*] del momento presente rispetto a quello immediatamente trascorso: essa era il suo stesso carattere di “novità”. Questo termine non comparirà più nella produzione corneliana successiva, in cui egli parlerà piuttosto di “nota

denziava Horkheimer, questa strutturale duplicità della molteplicità psichica, in cui erano compresenti ma differenziati percezione e ricordo [*Erlebniserinnerung*], consentiva di distinguere, in definitiva, anche fra la realtà e le idee:

Per rimuovere difficoltà e fraintendimenti, e rendersi chiara la duplicità del vissuto presente e ricordato nel ricordo del vissuto, è utile fare un confronto con i vissuti onirici, le allucinazioni, le fantasie molto vivide, e via dicendo. In questi vissuti non si nota nulla di quella duplicità. Non abbiamo alcun sapere di una distanza temporale o di qualunque altro tipo fra la rappresentazione e l'oggetto rappresentato. Il vissuto non è dato come qualcosa di passato, bensì di essente e identico con il vissuto presente. La differenza di questi stati del ricordo sussiste per lo più proprio nel venire a mancare della duplicità, che si presenta come il comparire del ricordo del vissuto nel dato immediato e del sapere di qualcosa di non presente appunto in questo stesso vissuto²⁸³.

Tuttavia l'epistemologia di Cornelius era più interessata a ricondurre l'ignoto al noto, piuttosto di quanto non lo fosse a scoprire il nuovo. In tal senso essa non poteva risolvere la conoscenza nella funzione differenziatrice che la memoria era venuta a svolgere all'interno delle teorizzazioni corneliane. Ciò detto, la memoria aveva comunque esercitato una funzione estremamente importante nel quadro delle riflessioni del filosofo monacense, costituendo uno dei temi continuamente rielaborati anche sotto l'influenza di critiche e di osservazioni esterne. In proposito è significativo rilevare come la definizione di “fatto singolare” fosse attribuita da Cornelius solamente alla memoria stessa, grazie a cui la coscienza poteva tener presente qualcosa che non lo era più, «oltrepassando in un certo qual modo l'attimo fino a un passato, distrutto per sempre»²⁸⁴, rispetto al quale veniva a fungere da simbolo. Sulla memoria Cornelius era arrivato a sostenere – suggerendo, una volta tanto, che neanche gli altri fattori fossero in fondo chiari ed evidenti come era andato affermando negli anni – di trovarsi di fronte un fatto ulteriormente non chiarificabile, «ossia, se si preferisce, un ultimo enigma»²⁸⁵. Seppur generata dalla connessione fra diversi momenti, la funzione differenziatrice della memoria non era sufficiente per poter parlare di uno stesso contenuto di coscienza – o anche di uno stesso oggetto, o di un medesimo tema di un discorso: «Senza la conoscenza delle relazioni di somiglianza fra i vissuti la nostra vita sarebbe un continuo differenziare fra vissuti nuovi, estranei e completamente sconosciuti»²⁸⁶.

La «cognizione d'identità» [*Identitätserkenntnis*] era pertanto il terzo fattore psicologico di unificazione della connessione fenomenica, grazie al quale si rendeva possibile pervenire all'i-

caratteristica” [*Merkmal*] o, alternativamente, di “qualità figurale” [*Gestaltqualität*].

283M. Horkheimer, “Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis”, cit., p. 44.

284H. Cornelius, “Das philosophische System von Hans Cornelius”, cit., p. 18.

285Ivi.

286M. Horkheimer, “Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis”, cit., p. 47.

dentità di un oggetto al di là dei suoi diversi momenti di manifestazione a una coscienza. Questi ultimi venivano quindi ricondotti a un medesimo simbolo, garantendone l'unità di significato nel tempo, in maniera tale da riconoscere determinati oggetti anche dopo intervalli di tempo significativamente lunghi: «Fra una pluralità di oggetti immediatamente dati – scriveva il filosofo monacense nella *Systematik* – non può mai sussistere identità. Infatti due oggetti immediatamente dati sono sempre due oggetti e mai un unico e medesimo oggetto»²⁸⁷. La memoria, consentendo di porre a confronto i contenuti, permetteva di istituire delle relazioni, ed era a partire da questa relazionalità degli elementi che avvenivano i raggruppamenti di contenuti simili sotto un medesimo segno. Comunque, come abbiamo visto, si trattava più di un simbolo che di un vero e proprio segno grafico, ovvero quale uno «stesso oggetto mediatamente dato». Altrimenti detto, questa generazione rappresentava la replica corneliana a coloro che lo avevano accusato di sostenere una posizione nominalistica estrema, e la sua risposta tendeva a ribadire come gli oggetti non avessero solamente in comune i segni, quanto piuttosto anche una serie di rapporti di similitudine osservabili nei contenuti indicati²⁸⁸.

Il fattore con cui si passava dalla distinzione all'identità era chiamato anche “riconoscimento” [*Wiedererkennen*] – nonostante sia forse più appropriato rendere questo concetto corneliano col termine di “ricognizione”, dal momento che, da un punto di vista antropologico, esso veniva a descrivere una funzione di orientamento all'interno delle coordinate spaziali. I simboli avevano quindi un significato identico – nel senso del riconoscimento di uno stesso oggetto, ovvero, per Cornelius, di un oggetto conformato in modo simile a un altro – solo mediatamente, attraverso l'ausilio della memoria. Il filosofo monacense definiva il riconoscimento (o cognizione d'identità) ricorrendo infatti, ancora una volta, alla funzione mnemonica: «Nella misura in cui ci possiamo ricordare dello stesso oggetto in diversi momenti diciamo che il sapere di questo oggetto appartiene al nostro patrimonio conoscitivo»²⁸⁹, e sempre «nella misura in cui l'oggetto di questo ricordo resta identico lo definiamo come oggetto durevole o dato di fatto ricordato»²⁹⁰. Per quanto tuttavia la cognizione d'identità consentisse di riscontrare delle similitudini e delle regolarità nel mondo oggettivo, Cornelius puntualizzava come non fosse l'oggetto identificato a permanere identico nel tempo. In tal caso, infatti, l'identità avrebbe indicato «una costanza sovratemporale»²⁹¹ contraria all'esperienza, poiché gli oggetti posti in essa non andavano concepiti come sostanze in senso ingenuamente realistico, ma

287H. Cornelius, *Grundlagen der Erkenntnistheorie*, cit., p. 77.

288R. Martinelli, “Astrazione e sentimento”, cit., p. 816; H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., pp. 57-62.

289Ibid., p. 80.

290Ivi.

291Ibid., p. 81.

come regolarità sottoposte a loro volta alla connessione temporale. Il processo di identificazione era piuttosto costituito dall'identità di un certo sapere soggettivo riferito a un determinato oggetto. Da tale processo derivava quindi il suo riconoscimento. «Con l'esserci durevole delle cose, della sostanzialità, questa identità dell'oggetto non ha niente a che fare, molto invece lo ha con la connessione o unità della nostra vita»²⁹².

Hans Cornelius lasciava allora emergere come la connessione regolare non potesse mai giungere a un'identità piena dal lato oggettivo, scaturendo invece dall'esigenza antropologica di rendersi, in un qualche modo, familiari certe porzioni dell'ambiente circostante. Nella sua concezione ciò si rendeva evidentemente necessario soprattutto quando l'animale uomo si trovava a esplorare il nuovo. Con i dovuti distinguo, infatti, lo spazio simbolico delle teorizzazioni corneliane ricordava infatti per certi versi quanto negli anni Sessanta la psicologia dello sviluppo Mary Ainsworth – riallacciandosi al collega John Bowlby – chiamerà “base sicura”, indicando con ciò la funzione di protezione esercitata da una figura di attaccamento che assentandosi – rimanendo dunque investita di significato nello spazio simbolico – verrebbe a svolgere rispetto allo schema di comportamento adottato dal bambino in una cosiddetta *Strange Situation*²⁹³. Tornando a Cornelius, ciò non vale ad affermare che dall'incontro ripetuto di determinati oggetti non si formino idee di questi stessi e tali idee non abbiano alcun riferimento agli oggetti in sé: le “immagini mnestiche” erano infatti complessi di vissuti aventi per contenuto connessioni regolari o connessioni regolari complesse di vissuti. Tuttavia, affinché avvenisse il riconoscimento degli oggetti occorre che un qualsiasi elemento precedentemente distinto venisse poi ad essere fissato nel pensiero – in ultima analisi nel ricordo²⁹⁴. In questo modo, esso otteneva quella definizione senza la quale sarebbe stato impossibile parlare di una cognizione d'identità (numerica)²⁹⁵ dell'oggetto intenzionato – anche se la psicologia del contenuto di Cornelius preferiva parlare qui di “dato cosale”²⁹⁶. Dunque era la cognizione d'identità a permettere non solo di individuare qualcosa ma di connetterlo ad altre individua-

²⁹²Ivi.

²⁹³Cfr. M.D. Ainsworth, *Modelli di attaccamento e sviluppo della personalità. Scritti scelti*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

²⁹⁴H. Cornelius, *Grundlagen der Erkenntnistheorie*, cit., p. 83. Le sottili distinzioni concettuali operate da Cornelius per descrivere il presente psicologico e le operazioni basilari della cognizione possono essere considerate quali diversi aspetti di un medesimo processo complesso. Per esempio, anche se Cornelius aveva fatto precedere la differenziazione rispetto all'identità nell'ordine di esposizione dei fattori, si trovava al contempo ad affermare il contrario, ossia che per percepire un prima e un dopo nella connessione bisognava a sua volta presupporre “lo stesso”. *Ibid.*, p. 78.

²⁹⁵I concetti di unità, pluralità e numero derivavano tutti dal fattore del riconoscimento o cognizione d'identità: «Il loro uso non dipende perciò mai dalla natura di oggetti diversi e contati, ma solo dai fattori di connessione, e le leggi numeriche ricevono pertanto validità “aprioristica”, ossia indipendente da tutte le particolarità degli oggetti contati». H. Cornelius, “Das philosophische System von Hans Cornelius”, cit. p. 18.

²⁹⁶H. Cornelius, *Grundlagen der Erkenntnistheorie*, cit., p. 78.

zioni, passando dal sapere della successione a quello di una vera e propria connessione dei vissuti, nella quale era da ricercare l'origine della formazione concettuale, dell'astrazione, della differenza fra universale e particolare, della sintesi del giudizio: ciò che per esempio era stato “notato” come “una vocale”, verrà col tempo riconosciuto come «appartenente ai vissuti vocalici, simile a qualcosa che è stato presente prima, ossia le vocali. Riconosciamo il nuovo vissuto come uno dalla qualità già nota, conosciamo la sua somiglianza coi vissuti precedenti, sono frasi equivalenti»²⁹⁷.

Si può nuovamente vedere come l'epistemologia corneliana fosse più interessata a fornire le basi teoriche affinché le parole e i concetti già noti venissero a ricevere un contenuto, piuttosto che a fare del contenuto un elemento di riorganizzazione o di messa in discussione di un sapere acquisito. Il metodo deittico²⁹⁸ con cui il filosofo monacense mostrava l'origine dei significati concettuali, ricavando le definizioni in maniera descrittiva e genetica, implicava evidentemente anche una fallacia naturalistica – sulla quale si appuntò proprio l'accusa di biologismo mossagli da Husserl – con la quale si perdeva di vista la distinzione fra genesi e validità dei significati. In tal caso le conseguenze non sarebbero state rischiose non tanto da un punto di vista logico – cioè nell'unico senso in cui Cornelius venne a recepire la critica husserliana²⁹⁹ – quanto soprattutto da quello etico. Infatti, nella sua psicologia filosofica l'indicazione dell'origine, seppur intesa in modo non causalistico, faceva tutt'uno con l'indicazione positiva di un fondamento, precludendosi però la possibilità di valutare della sua giustezza, se non addirittura rischiando di identificare quest'ultima con il suo semplice esserci, in un rimando fra *sein* e *sollen* che poteva, alla fine, volgere facilmente l'empirismo in dogmatismo. Lo scetticismo metodologico con cui una “buona scienza” avrebbe dovuto sempre operare – nella consapevolezza del carattere soggettivo delle sue procedure d'indagine – veniva in un certo senso neutralizzato, nel mentre i presupposti della descrizione del mondo erano resi a loro volta delle datità empiricamente osservabili.

Il mondo empiricamente osservato e descritto secondo un metodo mutuato dalle scienze naturali – e, pertanto, dalle determinate categorie concettuali – non era messo in questione come qualcosa di evidentemente soggettivo e, al tempo stesso, di “fatto” dagli uomini stessi,

297M. Horkheimer, “Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis”, cit., pp. 46-47.

298Più corrispondente, in Cornelius, all'avere “qualcosa in mente” che all'indicare un *Tatbestand* o un *Sachverhalt*.

299«L'induzione è stata ritenuta fin da Aristotele una fonte di conoscenza incerta. L'esperienza vale perciò fino ai giorni nostri per i filosofi come un fondamento di conoscenza scientifica sleale e inaffidabile. Sappiamo quanto duramente Kant abbia voluto escludere ogni immischiarsi dell'esperienza nella filosofia come “inquinamento” della conoscenza [...]. Anche Husserl è ancora dell'idea che l'esperienza non possa fornire alcuna conoscenza valida universalmente». H. Cornelius, “Zur Kritik der wissenschaftlichen Grundbegriffe”, cit., p. 210.

ovvero che si potesse legittimamente mettere in discussione. Cornelius tendeva così a fare del mondo contemplato anche l'unico giusto e ragionevole, sacralizzando il positivo a ordine naturale e facendo della *Weltanschauung* scientifica un'altra forma di quella metafisica dogmatica da lui invece esplicitamente rifuggita ed energicamente combattuta. Questo medesimo rischio – vale a dire il volgersi dell'empirismo in naturalismo – era connaturato anche alla psicologia della *Gestalt*, almeno nella misura in cui essa si venne a concepire non solo come una scienza sperimentale, bensì anche e soprattutto come un nuovo modo di vedere complessivamente il mondo, ossia come una vera e propria filosofia³⁰⁰. Torneremo su tali aspetti nel prosieguo del nostro studio, soprattutto perché furono proprio questi ad alimentare i dubbi horkheimeriani sulle effettive potenzialità realmente emancipatrici dello scientismo corneliano³⁰¹. Per il momento ci basti rilevare come il naturalismo corneliano emergesse soprattutto nell'ultimo fattore di unificazione dell'esperienza il quale, in fondo, rappresentava il vero e proprio principio della filosofia di Hans Cornelius, presupposto come origine di tutti gli altri, al pari di un'invariante antropologica che non poteva trovare altra giustificazione se non nella natura umana, rendendo quindi controverso – come sarà nella *Gestalttheorie* – il rapporto fra empirismo e innatismo.

Il fattore fondamentale e primario, dal quale dipendevano gli altri e, soprattutto, quello del riconoscimento, era la cosiddetta «cognizione di somiglianza» [*Ähnlichkeitserkenntnis*]. Dal momento che, per Cornelius, essa spiegava la formazione delle qualità figurali – secondo un modo di intenderle significativamente diverso da quello di Ehrenfels –, tale fattore era da considerarsi più originario delle stesse *Gestaltqualitäten*³⁰². Esso consisteva nel «fatto che ogni vissuto pare più o meno simile o dello stesso genere di uno dei vissuti passati, e che perciò ogni oggetto viene riconosciuto come tale e già di un certo genere – in confini ampi o

300Da questo punto di vista, l'eredità della psicologia della forma nella stessa storia del pensiero non dovrebbe essere sottostimata. Infatti, se fu proprio l'influenza diretta della psicologia della forma a rivelarsi molto al di sotto delle aspettative sollevate dal clamore suscitato negli anni in cui fiorì, altrettanto non può dirsi della sua influenza indiretta. Nata nel solco delle scienze naturali, la *Gestaltpsychologie* fu d'altronde una psicologia generale: indagini e sperimentazioni empiriche miravano a elaborare principi e concezioni generali circa il rapporto dell'uomo col mondo. L'elevato tenore concettuale e l'approccio olistico ne facevano in pratica una forma di filosofia. Su questo punto valgono le osservazioni di David J. Murray: «È curioso che la psicologia della gestalt si sia ritirata essa stessa in una “gestalt” chiusa, storicamente parlando. È fiorita tra il 1910 e il 1940, ha influenzato le nostre concezioni sulla percezione come non ha fatto alcun altro movimento contemporaneo. Per quanto abbia poco inciso sul modo di concepire l'apprendimento e la memoria, la sua influenza sul modo di concettualizzare la soluzione dei problemi, retrospettivamente, appare maggiore di quanto prima si pensava». Riportato in N. Caramelli, “L'eredità della gestalt negli Stati Uniti”, in G. Kanizsa, N. Caramelli (a cura di), *L'eredità della psicologia della gestalt*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 76.

301Più in generale si potrebbe sostenere che l'insoddisfazione di Horkheimer riguardasse per intero la cosiddetta “teoria tradizionale” con cui, all'epoca, un discorso che si riteneva erede della tradizione illuministica intese contrapporsi alle critiche distruttive della ragione, della tecnica e delle scienze nel loro complesso.

302Horkheimer aveva giustamente osservato che nella psicologia corneliana la somiglianza fungeva da “prototipo” [*Urbild*] per le stesse *Gestaltqualitäten*. M. Horkheimer, “Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis”, cit., p. 48.

ristretti»³⁰³. Solo grazie ad esso, aveva scritto Cornelius, «il nostro patrimonio conoscitivo riceve un ordine concettuale»³⁰⁴, rivelandosi per questo motivo il fattore più essenziale di tutti gli altri, dal quale dipendevano in ultima analisi sia la memoria sia il riconoscimento. La cognizione di somiglianza indicava quindi un meccanismo psicologico fondamentale, in base al quale le parti dei vissuti venivano immediatamente associate in virtù della loro affinità, generando così sempre una percezione (interna o esterna) di molteplicità - anziché una percezione di contenuti isolati - e formando così i cosiddetti complessi psichici, ossia le rappresentazioni dell'oggetto che venivano a formarsi mediante una precisa logica combinatoria. Nell'arco della sua intera produzione filosofica fu proprio la meticolosa descrizione di questi meccanismi associativi il punto culminante attorno a cui ruotò quella che potremmo anche chiamare la chimica dei concetti elaborata da Hans Cornelius³⁰⁵.

1.6.5. Le qualità figurali

Tra i temi centrali della psicologia corneliana occorre infine prendere in considerazione il concetto di qualità figurale, attorno a cui si era sollevato un vivace dibattito in seno alle varie correnti gnoseologiche fin dall'ultimo decennio del XIX secolo. La questione della cosiddette *Gestaltqualitäten* affondava le proprie radici in un problema classico della filosofia: il rapporto fra il tutto e le parti, fra il molteplice e l'unità. Già con le riflessioni di Platone e Aristotele era stato elaborato un concetto di totalità qualitativamente diverso dalla somma dei singoli componenti. Non vi era tuttavia bisogno di ripercorrere tanto a ritroso la storia del pensiero occidentale per individuare una trattazione esaustiva sul tema. Cornelius aveva davanti a sé alcuni esempi ben più prossimi ed eloquenti. In primo luogo quello kantiano: il filosofo di Königsberg, in polemica con l'empirismo inglese, aveva considerato la percezione come un atto unitario. Oltre a Kant si può ricordare poi il caso di Brentano che, opponendosi all'elementarismo della psicologia wundtiana, rivendicava l'importanza di una psicologia dell'atto focalizzata sull'intenzionalità della coscienza. Infine lo stesso Husserl - abilitatosi nel 1887 ad Halle

303H. Cornelius, "Das philosophische System von Hans Cornelius", cit., p. 18.

304Ibid., p. 19.

305In proposito, Martinelli ha invece efficacemente definito la psicologia corneliana «una vera e propria *meccanica* psichica, che non risente tuttavia neppure dell'influenza dello *herbartismo* e delle conseguenti opzioni metafisiche», sottolineando come ciò non sia tuttavia da intendersi in senso elementaristico e associazionistico. R. Martinelli, "Astrazione e sentimento", cit., p. 6. Tuttavia, a nostro avviso si potrebbe anche parlare di "chimica psichica", dal momento che i "complessi" non sono aggregati da un'attività soggettiva ma si presentano come unità organiche, su cui solo successivamente si applicano le funzioni analitiche dell'intelletto.

con Stumpf, presentando una tesi incentrata sull'origine “psicologica” del concetto di numero fortemente influenzata delle concezioni brentiane³⁰⁶ – fece successivamente convergere nella fenomenologia alcuni elementi della nascente psicologia della forma. Al di là delle significative divergenze fra i singoli autori e, soprattutto, nonostante la risemantizzazione in ambito psicologico – invece che metafisico e ontologico – della *vexata quaestio* della mereologia il dibattito sulle qualità figurali coinvolse buona parte della cultura mitteleuropea tra Otto e Novecento, esercitando un fascino trasversale all'intero panorama filosofico-scientifico.

Cornelius, come abbiamo visto, partecipò attivamente a tale discussione, fornendo anche un precoce e originale contributo con il saggio *Ueber Verschmelzung und Analyse* – che egli pubblicò nel 1892, ovvero quand'era un giovane studioso fortemente influenzato da Stumpf, con il quale ebbe poi ad abilitarsi a Monaco nel 1894. Osservando il profilo intellettuale corneliano nella sua interezza, è abbastanza pacifico ritenere che il maggiore elemento di novità proposto dal filosofo monacense sia consistito proprio nell'inclusione del tema delle qualità figurali – e, con esso delle concezioni della psicologia della complessità – all'interno della teoria della conoscenza. Tale inclusione aveva inoltre comportato un significativo ripensamento di alcuni aspetti chiave della tradizione gnoseologica come, per esempio, il ruolo dell'esperienza, il rapporto fra concetti e, infine, realtà e la stessa costituzione del soggetto conoscitivo. La posta in gioco di tale approccio – che potremmo definire un empirismo aggiornato con i risultati della psicologia della complessità e, successivamente, della forma – era molto più decisiva di quanto la sua limitazione all'ambito strettamente *erkenntnistheoretisch* possa lasciar intuire. Un'efficace esposizione delle diverse implicazioni inerenti al discorso corneliano è possibile trarla dall'intervento presentato da Horkheimer a Francoforte in occasione del sessantesimo compleanno del suo “maestro”, quindi il 27 settembre 1923. La data, anche in questo caso, gioca un ruolo non affatto marginale per comprendere il significato etico-politico delle parole horkheimeriane e, con esse, del positivismo corneliano. Erano infatti quelli momenti convulsi per la Germania, in cui la controversa eredità della giovane “rivoluzione di novembre” era passata nelle mani di un “repubblicano della ragione”, ovvero del conservatore Gustav Stresemann – di sentimenti spiccatamente monarchici. Il suo governo sarebbe durato appena tre mesi, funestato dai picchi dell'iperinflazione e, l'8 novembre, dal fallito *putsch* di Hitler nella *Bürgerbräukeller* di Monaco. Più precisamente Horkheimer tenne il proprio discorso commemorativo all'indomani della controversa decisione del cancelliere Stresemann di

306E. Husserl, *Über den Begriff der Zahl*, cit. Sulla falsariga della tesi, nel 1891 Husserl elaborava il concetto di “momento figurale” (quale atto mentale unitario diretto intenzionalmente su una molteplicità di oggetti riuniti in un aggregato) nella sua prima opera, dedicata a Brentano. Come noto, tale opera fu duramente criticata da Gottlob Frege tre anni dopo, in una recensione dove accusò Husserl di psicologismo. E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*, I-II, Pfeffer, Halle 1891.

interrompere la “resistenza passiva” nella Ruhr³⁰⁷, suscitando quindi le violente proteste dei nazionalisti tedeschi. Al di là dei toni celebrativi dovuti al particolare contesto, le parole di Horkheimer non potevano esimersi dal rispecchiare fedelmente le preoccupazioni del momento e, proprio per questa ragione, esse appaiono ancora più significative:

Ricca di problemi filosofici illusori, di concetti scolastici, di opinioni dottrinali come poche altre società, la cui perplessità si esprime nel caos culturale, la nostra epoca si trova disperatamente confusa davanti alle domande fondamentali della filosofia teoretica e pratica. L'uomo singolo fa esperienza di tale condizione nel suo personale bisogno spirituale, nella labilità delle religioni e delle concezioni del mondo. Così egli fugge, o meglio crede di sfuggire: teoreticamente, nelle saggezze a buon prezzo della vita quotidiana del “sano intelletto” umano, nel fraseggio esaltato dei ciarlatani, oppure nei fatiscanti idoli dei poteri tradizionali; praticamente, in cieca dipendenza dalle violenze estranee, nell'eteronomia. [...] Garanzia affinché a dispetto di ogni tramonto culturale si compia un'autentica opera filosofica nel presente è offerta dall'opera di Hans Cornelius³⁰⁸.

Rimarcando il “principale contributo” fornito dal suo maestro alla riflessione filosofica, Horkheimer accennava alle qualità figurali indicandole come il primo e il principale motivo d'interesse dell'opera corneliana. Innalzando queste ultime allo statuto di «categoria filosofica fondamentale», il professore monacense aveva infatti riconosciuto che tale concetto, nato all'interno della psicologia moderna e «divenuto fecondo specialmente nella ricerca delle singole discipline scientifiche»³⁰⁹, permetteva di elaborare una «nuova concezione dell'essenza della coscienza»³¹⁰. Horkheimer sottolineava dunque, ancora una volta, come la caratteristica fondamentale del pensiero corneliano fosse da ricercarsi nella contaminazione fra psicologia e filosofia: si trattava, in altre parole, di un “aggiornamento” della teoria della conoscenza, svolto alla luce delle riflessioni riguardanti le *Gestaltqualitäten*³¹¹, dal quale aveva avuto origine un fecondo ripensamento della stessa tradizione kantiana. Tuttavia, come eloquentemente affermato nel discorso celebrativo, tale ripensamento permetteva di affrontare anche l'urgente

307Come noto la gravità della situazione – soprattutto con la crisi della Ruhr – non lasciò indifferente l'opinione pubblica tedesca. Lo stesso Benjamin scrisse in proposito, formulando uno dei suoi giudizi politici più netti, che gli accadimenti nella Ruhr non rispecchiavano tanto «una spaventosa situazione economica», quanto «una infezione spirituale». Riportato in H. Eiland, M.W. Jennings, *Walter Benjamin. Una biografia critica*, Einaudi, Torino 2015, p. 182.

308M. Horkheimer, “Hans Cornelius. Zu seinem 60. Geburtstag”, *Gesammelte Schriften*, II, cit., pp. 149-150.

309Tale richiamo era ovviamente pensato in connessione con i risultati recentemente raggiunti dalla psicologia della forma: «Il rinnovamento radicale della psicologia da parte di Max Wertheimer, Wolfgang Köhler e la loro cerchia prende le sue mosse da una concezione della coscienza incentrata sul concetto di *Gestalt*». *Ibid.*, p. 153

310*Ibid.*, p. 150.

311Più avanti affermava infatti che il “merito principale” della filosofia corneliana consisteva nell'aver «pienamente riconosciuto, facendolo fruttare», il “significato gnoseologico” delle qualità figurali come “fatto fondamentale” della coscienza, ovvero come “caratteristiche” relate e immediatamente rinvenibili nel cosiddetto “dato immediato”. *Ibid.*, p. 152.

crisi spirituale del momento: il problema dello scetticismo, la croce dell'empirismo inglese, poteva essere risolto superando l'associazionismo, ovvero reinterpretando la critica kantiana alla filosofia humeiana e, più in generale, l'impostazione cartesiana del rapporto fra il soggetto e l'oggetto della conoscenza. Un elemento determinante del positivismo di Cornelius era infatti la costante ricerca di un concetto di verità fondato sull'evidenza soggettiva, ma a tal fine occorreva innanzitutto rivedere proprio la stessa tradizione scettica legata allo sviluppo dell'idealismo soggettivo.

In ogni caso, Cornelius iniziò a interessarsi delle qualità figurali in un momento certamente precedente al discorso horkheimeriano e, se l'assistente poté rilevare la portata decisiva delle intuizioni del maestro per la teoria della conoscenza, questo fu possibile proprio osservando i trentuno anni che costui aveva dedicato ad affrontare il problema. Quando Cornelius prese infatti parte al serrato dibattito relativo alle qualità figurali – inaugurato dal famoso saggio di Ehrenfels *Über Gestaltqualitäten* – egli faceva parte dello *Psychologischer Verein* di Monaco, avendo come principale interlocutore Theodor Lipps. Da questo punto di vista il dialogo tra Cornelius e Lipps può perfino essere considerato, come ha suggerito Martinelli, al pari di una sorta di “scontro interno”³¹² fra due colleghi – strenui avversari l'uno dell'altro – entrambi membri della medesima associazione da cui successivamente nacque la cosiddetta scuola fenomenologica di Monaco. Martinelli, inoltre, ci fornisce una sintesi abbastanza efficace del diverbio fra Cornelius e Lipps relativo alle qualità della forma, rilevando al contempo il suo ampio respiro filosofico: «Non si tratta [...] del provinciale diverbio tra un positivista seguace di Avenarius e un tardo herbartiano su una questione alla “moda” della psicologia del tempo. Nello scontro tra i due filosofi monacensi sulle qualità figurali si esprimono e si consolidano due posizioni del tutto originali, che ebbero un ruolo importante, ancorché non molto appariscente, nell'indirizzare alcuni significativi momenti del dibattito dell'epoca»³¹³. Il “momento” più importante che Cornelius e Lipps ebbero modo di “indirizzare” fu certamente quello relativo allo sviluppo delle concezioni di Felix Krueger, caposcuola della cosiddetta *Ganzheitspsychologie* che prese piede in seno alla scuola psicologica di Lipsia. Krueger era infatti stato allievo sia di Cornelius sia di Lipps, rimanendo fortemente influenzato da entrambi.

Ciò detto, è comunque opportuno ricordare come le posizioni sostenute dai due professori monacensi fossero piuttosto distanti fra loro: Cornelius si concentrava sui contenuti psichici, mentre Lipps – più tardi riabilitato infatti da Husserl in qualità di suo precursore – incentrava la propria psicologia sugli atti³¹⁴. Fu probabilmente proprio tale decisiva divergenza a origina-

312R. Martinelli, “Astrazione e sentimento”, cit., p. 808.

313Ivi.

314Ibid., p. 810.

re gli attriti che indussero infine il primo ad abbandonare il capoluogo bavarese e ad accettare la chiamata a Francoforte. Rimandando inoltre gli esatti termini del dibattito alla ricostruzione fornita da Martinelli in “Astrazione e sentimento”, intendiamo qui soffermarci piuttosto sui lineamenti generali della peculiare concezione corneliana delle qualità figurali. Una simile disamina merita anche una certa attenzione, poiché essa rappresenta uno dei nodi cruciali del pensiero di Cornelius, nonché il tratto unificante fra le sue riflessioni e quelle sviluppate dalla *Gestalttheorie*. Ciò ovviamente non significa che fra la teoria della conoscenza del professore monacense – dove il ruolo costitutivo della coscienza era mantenuto e, per certi versi, esaltato – e le concezioni della psicologia della forma – soprattutto nella versione realistica offerta dall'isomorfismo di Wolfgang Köhler – sussista una sostanziale comunione di vedute. Piuttosto ci sentiamo di asserire quanto segue: laddove si convenga che la storia del pensiero, pur nelle discontinuità e rotture, presenti delle zone grigie in cui il nuovo e il vecchio convivono prima che l'uno soppianti l'altro, ci sembra opportuno collocare Cornelius proprio in tale “terra di nessuno” o, per meglio dire, di confronto tra istanze della modernità ed eredità della tradizione. Inoltre, se ammettiamo che gli stessi momenti di rottura si innestino a loro volta in una preistoria fatta di risemantizzazioni – la cui formulazione trova successivamente posto nei quadri concettuali trasformati –, Cornelius non può certo essere escluso da tale processo, dal momento che egli per primo venne a rilevare la necessità di muovere l'analisi psicologica dai contenuti unitari. Come abbiamo avuto modo di segnalare più volte nelle pagine precedenti, la psicologia della forma si formò fra Gießen, Francoforte e Berlino, disegnando quindi una geografia strettamente intrecciata con le vicende biografiche del filosofo monacense: egli ebbe stretti contatti tanto con Wertheimer e Köhler, quanto con Adhémar Gelb, con cui Cornelius insegnò per alcuni anni, e a ognuno di loro concesse il proprio sostegno, ritenendoli esponenti di una forza nuova e giovane capace di formare la psicologia. Inoltre, è interessante rilevare come Cornelius coltivasse frequenti contatti con Schumann, al quale faceva sovente riferimento nelle proprie opere e nel cui laboratorio francofortese si formarono i gestaltisti. In proposito, però, dobbiamo anche segnalare come Schumann abbia tardato a riconoscere un rapporto positivo con i gestaltisti, confrontandosi con essi sempre in maniera critica poiché vedeva nelle loro posizioni un'aperta confutazione delle proprie teorie. Ciò nonostante, dal nostro punto di vista possiamo ritenere le celebri discussioni a “Villa Cornelius” o nei locali dell'Università francofortese – fossero o meno viziate da punte polemiche – abbiano dovuto riguardare spesso il problema delle qualità figurali, riconoscendo la sua importanza sia per gli sviluppi della psicologia della percezione sia, più in generale, per la nascita di un pensiero antropologico e olistico scientificamente valido ed empiricamente dimostrabile.

Lasciando per il momento sullo sfondo la questione relativa alle eventuali influenze reciproche fra le suddette concezioni, veniamo ora a tratteggiare l'itinerario con cui invece Cornelius stesso affrontò, a più riprese, la questione delle qualità figurali, allora decisamente *à la mode* negli ambienti degli psicologi teorici e sperimentali. «In prima approssimazione – ha scritto Martinelli – si potrebbe dire che Cornelius risolve[sse] le qualità figurali in proprietà astratte»³¹⁵, a suo modo “stemperando” il problema attraverso «quel particolare processo di concettualizzazione [...] che finirà col farne un caso particolare della teoria dell'astrazione»³¹⁶, così da poterlo conciliare con la propria teoria della cognizione di somiglianza intesa come principio psichico fondamentale. Per quanto corretta sia tale affermazione, è nondimeno vero che il professore monacense seguì un percorso costellato da diversi ripensamenti prima di approdare all'esito descritto. Inoltre dobbiamo ricordare che Cornelius affrontò il problema sia nelle sue principali opere – in particolare nella *Psychologie* e nell'*Einleitung* – sia in tre saggi appositamente dedicati al tema e pubblicati fra il 1892 e il 1900 sulla rivista fondata da Arthur König, la *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, divenuta poi il più importante organo della psicologia tedesca. In tale sede Cornelius partecipò direttamente al dibattito sulle qualità figurali: con un primo intervento nel 1892, *Ueber Verschmelzung und Analyse*, con *Ueber 'Gestaltqualitäten'* nel 1900 e, infine, con una replica a Lipps, *Theorie der Abstraction*, sempre nel 1900.

Prima di entrare nel merito di questi contributi, vale la pena richiamare alla mente, seppur in termini generali, la definizione con cui Ehrenfels aveva aperto il dibattito, in occasione del conseguimento del proprio dottorato in filosofia sotto la supervisione di Meinong. Come già anticipato, Ehrenfels aveva preso le mosse dalle riflessioni sviluppate da Mach in *L'analisi delle sensazioni* (1886) relativamente ai complessi di sensazione delle melodie³¹⁷, giungendo a spiegarne il riconoscimento come un fenomeno unitario diverso dalla somma delle impressioni:

Chiamiamo *qualità formali* quei contenuti rappresentativi positivi che sono legati all'esistenza di complessi rappresentativi positivi nella coscienza, che a loro volta sono fatti di elementi separabili l'uno dall'altro (cioè rappresentabili separatamente). Chiamiamo *fondamento* (*Grundlage*) delle qualità formali quel complesso rappresentativo necessario per la loro esistenza³¹⁸.

Sottolineando la differenza fra il complesso inteso come un aggregato e il diverso “legame

³¹⁵*Ibid.*, p. 808.

³¹⁶*Ibid.*, p. 823.

³¹⁷C.v. Ehrenfels, “Le qualità formali”, cit., pp. 47-49.

³¹⁸*Ibid.*, p. 51.

unitario” della sensazione complessiva – in definitiva non solo musicale e acustica ma anche spaziale – Ehrenfels rimarcava infine la «profonda importanza [delle qualità figurali] nella vita psichica»³¹⁹. Grazie a queste, le rappresentazioni complessive, pur fondandosi geneticamente sulle singole sensazioni di cui erano composte, venivano prodotte in una «sfera di libera attività aperta alla fantasia, di gran lunga superiore al campo delle rappresentazioni elementari», seppur con una certa “resistenza” e non in una maniera puramente libera, quanto piuttosto «come un gioco»³²⁰ che aveva delle sue regole. La questione – già nella formulazione ehrenfelsiana – si arricchiva di una dimensione etico-politica, poiché rivendicava la rilevanza della variazione individuale rispetto ai metodi di misurazione matematici, astratti e uniformanti propri delle scienze naturali. L'intero veniva ripensato in maniera non aritmetica, ovvero come una combinazione tra il tutto e le parti – tra unità e molteplicità – intimamente diversa da una mera somma di queste ultime. Ehrenfels poteva quindi concludere il suo saggio includendo una sorta di invito a ripensare le premesse matematizzanti della psicologia moderna:

Si può scorgere in questo sforzo all'unità, che la nostra teoria rende possibile, un contrappeso contro tendenze individualistiche che essa senza dubbio favorisce in altre direzioni. Infatti chi fa propria la convinzione che in ogni combinazione di elementi psichici si crea il nuovo, attribuirà un significato ben più alto alla nostra teoria di chi considera tali combinazioni solo come uno spostamento di elementi eternamente ricorrenti. Mai nelle combinazioni psichiche si ripeteranno con precisione perfetta. Ogni istante, in ciascuna delle sue innumerevoli coscienze singole, possiede perciò la sua qualità specifica, la sua individualità che sprofonda in senso al passato definitivamente e irrecuperabilmente, nello stesso momento in cui le nuove creazioni del presente subentrano al suo posto³²¹.

A questo punto del discorso, sono forse divenute più chiare le ragioni che indussero Horkheimer, certamente in un contesto celebrativo e accademico, a istituire un collegamento fra le concezioni gnoseologiche di Cornelius e la questione del “tramonto” culturale³²². Il saggio di Ehrenfels rappresentava uno dei tentativi – probabilmente il più noto – di prendere le distanze da una psicologia scientifica intesa in maniera meccanicistica, nel cui ambito sarebbero state applicabili metodologie e apparati concettuali presi in prestito dalla fisica newtoniana. Impli-

319 *Ibid.*, p. 66.

320 *Ibid.*, p. 68.

321 *Ibid.*, p. 74.

322 Come ha scritto Ash: «In un'epoca di specializzazione e frammentazione dell'economia e della società, così come della vita accademica, i richiami a una visione unitaria del mondo acquistarono crescente intensità». In tale contesto, occorre tuttavia ricordare che, se non i filosofi, gli «psicologi sperimentali potranno forse aver condiviso speranze, tuttavia rimasero vincolati sia al metodo scientifico-naturale, sia alla definizione dei loro oggetti di studio incentrati sul problema della conoscenza e dell'interazione corpo-mente», laddove altri cercarono invece «la profondità – Nietzsche nelle sue meditazioni aforistiche sulla fonte dionisiaca del desiderio al di là del bene e del male, Freud combinando il darwinismo con le metafore idrauliche per creare una teoria del conflitto inconscio». M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, pp. 98-99.

citamente sotto accusa erano i metodi di misurazione conosciuti con il nome di leggi di Weber-Fechner, secondo cui l'attività della psiche e il rapporto fra soggetto e oggetto della conoscenza si risolvevano in un arco di rispecchiamento psicofisico fra stimolo e reazione³²³. Cornelius – che, a dispetto della formazione scientifica e della predilezione per l'empirismo, può a sua volta essere ricondotto alla scuola “brentaniana” di psicologia – giunse certamente a interessarsi del saggio di Ehrenfels soprattutto per gli strumenti che esso prometteva di offrire contro l'impostazione meccanicistica nello studio dei fenomeni psichici. Come vedremo meglio in seguito – quanto avremo modo di affrontare le idee corneliane sull'organizzazione sociale – per il professore monacense l'olismo e la possibilità di riconsiderare il rapporto “atomistico” e “sommatorio” fra l'uno e i molti adombravano una dimensione squisitamente politica, un'intera *Weltanschauung* sulle cause della crisi interbellica e sulle relative vie d'uscita.

Il richiamo a Ehrenfels era inoltre palese nel saggio pubblicato da Cornelius nel 1892. Allora egli sottolineò “l'affinità”³²⁴ fra le sue riflessioni e quelle proposte sia da Ehrenfels che da Meinong. Il punto di contatto era individuato nell'impostazione generale, ovvero nella presunzione che le forme di rappresentazione non potessero in alcun modo essere considerate come delle semplici somme dei loro elementi, quindi come aggregati di sensazioni. Ciò che il professore monacense obiettava riguardava piuttosto il punto di partenza dell'analisi dei contenuti psichici – il «dato primario in cui solo secondariamente riconosciamo le componenti»³²⁵ – che sarebbe dovuto essere rappresentato non tanto dalla molteplicità di contenuti semplici quanto, in modo “più naturale”³²⁶, dal loro offrirsi originariamente alla stregua di un complesso unitario³²⁷. In proposito Cornelius si serviva della terminologia proposta da Meinong, includendo i “contenuti fondati” in quelli “fondanti” e respingendo sostanzialmente la tesi ehrenfelsiana secondo cui l'intero era da considerarsi come un nuovo contenuto dato: «Ovviamente si può certo parlare di fusione delle sensazioni solo dove le stesse vengano apprese da una e medesima coscienza; ma in che misura il prodotto di fusione rappresenti un qualcosa di qualitativamente nuovo rispetto alle singole sensazioni parziali apprese è stato sufficientemente mostrato nelle considerazioni precedenti: il nuovo è appunto l'impressione complessiva di cui abbiamo cercato di stabilire in precedenza il suo essere disponibile nei singoli ambiti»³²⁸. Relativamente al problema di psicologia genetica che le qualità figurali sollevavano nelle formulazioni di Ehrenfels – ovvero il riconoscere le qualità figurali come un contenuto rappresentativo fondato

323I fenomeni psichici venivano interpretati, di conseguenza, come unità o grandezze empiriche misurabili.

324H. Cornelius, “Ueber Verschmelzung und Analyse [II]”, cit., p. 60.

325Ibid., p. 61.

326Ivi.

327Ibid., pp. 60-61.

328Ibid., p. 61.

sulle sensazioni ma, al tempo stesso, da loro distinto in senso positivo – Cornelius proponeva di porre l'accento sull'interdipendenza fra l'intero e le parti singole, avvicinandosi significativamente alle posizioni appena sostenute da Meinong sulla medesima rivista, con il contributo *Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen* (1891)³²⁹. Egli insisteva particolarmente su tale aspetto, affermando che proprio le singole componenti giocavano un ruolo decisivo nella “tonalità” [*Färbung*] – o “effetto complessivo”, o anche “nota caratteristica” – peculiare della qualità figurale appresa dalla coscienza, e che quest'ultima contribuiva inoltre a condizionare le stesse qualità figurali³³⁰.

Sempre seguendo la falsariga delle argomentazioni ehrenfelsiane, Cornelius si concentrava sulla questione del fondamento delle qualità suddette. Il problema era tutt'altro che secondario e richiamava in causa la sua dimensione genetica. Cornelius si chiedeva sostanzialmente se le qualità figurali venissero prodotte o meno mediante un'attività psichica apposita, specializzata, oppure se esse non fossero piuttosto date con gli stessi fondamenti. Tuttavia, ricordando la posizione critica riservata dal monacense agli atti psichici – così come erano stati intesi da Brentano, ovvero separati dai contenuti a essi “aggiunti” e, in un certo senso, unici depositari della sintesi – è facile immaginare l'adesione di Cornelius alla seconda ipotesi, trovandosi dunque, in questo caso, completamente d'accordo con Ehrenfels. Ciò detto, nelle intenzioni corneliane vi era anche quella di segnalare le differenziazioni da quest'ultimo e, pertanto, egli si affrettava a richiamare il lettore sull'importante ruolo svolto dall'attenzione nel far coesistere la sensazione complessiva e i momenti parziali. L'esistenza delle qualità figurali dipendeva appunto dall'attenzione laddove questa era in grado di modificare l'effetto d'insieme: «Quando qualcuno “vede i colori ma nessuna figura, gli alberi ma nessun bosco”, è appunto l'individuale ciò a cui si rivolge l'attenzione, mentre l'originaria sensazione complessiva, con le qualità della forma a essa connesse, svanisce; come diviene estremamente evidente nella distruzione del timbro provocata dall'analisi»³³¹. L'attenzione trovava quindi spazio nelle riflessioni di Cornelius in un senso decisamente attivo, poiché essa non svolgeva tanto la funzione di osservare neutralmente i contenuti, quanto piuttosto quello di modificarli in maniera sostanziale nell'atto riflessivo, con effetti trasformativi e anche potenzialmente distruttivi nei confronti dell'unitarietà delle stesse *Gestaltqualitäten*.

Al contempo, pur asserendo una sostanziale affinità, Cornelius si premurò di chiarire anche

329A. Meinong, “Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen”, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, n° 2, pp. 17-265.

330Ivi.

331Cornelius citava in proposito il recente contributo di Meinong: «“L'analisi che si rivolge ai contenuti fondanti dilegua per così dire” il contenuto fondato, e adesso vediamo chiaramente quale sia il fondamento di tale comportamento». *Ibid.*, p. 63.

le divergenze che lo separavano da Meinong. Da una parte, infatti, egli condivideva sì la considerazione del contenuto fondato, ovvero delle qualità figurali, non come un nuovo contenuto aggiunto alle componenti parziali. Dall'altra, però, sottolineava una divergenza di rilievo relativamente al ruolo delle relazioni nella costituzione del complesso unitario della sensazione. Come abbiamo visto, il rapporto fra complessione e relazioni era stato proprio l'oggetto su cui si era incentrato l'intervento di Meinong nel 1891, ed era proprio riferendovisi direttamente che Cornelius sosteneva delle conclusioni divergenti: «Dove abbiamo di fronte un'impressione complessiva riconosciuta come una pluralità di parti parliamo di complessione; di relazioni parliamo invece dove prendiamo in considerazione le parti dell'intero stesso in quanto parti. Maggiore enfasi diamo all'analisi, meno ovvia è l'apprensione unitaria dell'impressione complessiva, più quindi rivolgiamo in generale l'attenzione alle relazioni, mentre nel caso opposto alla complessione»³³². Anche Schumann, qualche anno più tardi, avanzò la tesi di una riconduzione delle qualità figurali alle relazioni con l'intento, però, di confutare le posizioni ehrenfelsiane. Al contrario, Cornelius sostenne allora un'opinione simile a quella di Schumann ma con intento ed esiti opposti, considerando come la propria rilettura non rappresentasse affatto «un indebolimento, ma una conferma della teoria di Ehrenfels»³³³.

Per Cornelius il problema riposava altrove: infatti, mentre Ehrenfels riteneva che il contenuto fondato fosse un qualcosa di “astratto”³³⁴, indipendente dalle parti di cui era composto e in cui, mediante l'analisi, poteva essere anche scomposto, il professore monacense reputava che la qualità figurale fosse un «contenuto concreto dell'intuizione»³³⁵, ovvero il contenuto fondato del complesso rappresentativo dove erano inclusi gli elementi fondanti, «l'intero sensibile in contrapposizione alle sue parti», e non semplicemente l'“impressione complessiva”³³⁶ aggiunta alla somma degli elementi mediante apprensione. «Appunto in tale contenuto astratto – proseguiva – non è presente evidentemente altro che la totalità delle relazioni dei contenuti parziali, che spettano loro in base alla loro unificazione nel rispettivo intero sensibile»³³⁷. Insistendo quindi sull'importanza “indiscutibile” delle relazioni fra le parti nella costituzione dell'intero, Cornelius muoveva infine un'ultima osservazione al maestro di Ehrenfels: «L'obiezione di Meinong, che “si possa constatare tanta poca uguaglianza e somiglianza fra relazioni che sussistono ma di cui non si sa nulla come fra due altri contenuti che non ci sono presenti”, e che perciò la qualità figurale, sulla cui uguaglianza poggia la somiglianza di due melodie di-

332 *Ibid.*, p. 64.

333 *Ibid.*, p. 65.

334 *Ibid.*, p. 64.

335 *Ivi.*

336 *Ivi.*

337 *Ibid.*, p. 65.

verse solo per altezza, non possa sussistere solo in tali relazioni, non posso sottoscriverla. Tale obiezione confonde, mi sembra, l'apprensione della somiglianza con la sua fondazione»³³⁸. Fossero quindi presenti o meno alla mente del soggetto, le relazioni giocavano un ruolo costitutivo e, conseguentemente, Cornelius poteva affermare che esse condizionassero l'apprensione di somiglianza di due melodie anche per coloro i quali non erano a conoscenza dell'entità delle relazioni o delle parti su cui l'apprensione si fondava³³⁹.

Dopo questo primo intervento – il cui intento principale era affrontare i fenomeni di “fusione” analizzati da Stumpf – trascorsero alcuni anni prima che Cornelius potesse riprendere in mano la questione. Solo nel 1898, infatti, uscì sulla *Zeitschrift für Psychologie* il contributo con cui Schumann tentò di invalidare le tesi ehrenfelsiane. Si trattava di *Zur Psychologie der Zeitsanschauung*³⁴⁰, dove lo psicologo rese inoltre note, impiegandole per fornire una propria soluzione alternativa al problema trattato, le teorie esposte da Georg Elias Müller nel ciclo di lezioni da questi recentemente tenuto all'Università di Gottinga. La replica di Meinong non si fece attendere. L'anno seguente apparve infatti *Ueber Gegenstände höherer Ordnung*³⁴¹, con cui il *Doktorvater* di Ehrenfels scendeva in campo per difendere il proprio allievo dagli attacchi con cui Schumann aveva tentato di dimostrare la totale inconsistenza del problema delle qualità figurali. Fu appunto nel quadro di questo riaccendersi della discussione che Cornelius intervenne con il proprio contributo intitolato significativamente *Ueber 'Gestaltqualitäten'*. Correva quindi il 1900, ovvero erano già trascorsi quattro anni da quando Cornelius aveva avuto modo di esprimere parte delle proprie concezioni nella *Psychologie*. Conseguentemente, il saggio sulla *Zeitschrift für Psychologie* conteneva le medesime enunciazioni che il suo autore aveva già avuto modo di fornire all'interno della sua opera precedente. Cornelius dichiarava esplicitamente³⁴² di aver preso parte alla nuova discussione per rispondere alle obiezioni rivolte da Meinong a Schumann, poiché queste erano andate “indirettamente” a incrociare le sue stesse teorie, così come le aveva esposte otto anni prima, sull'equiparazione fra le qualità figurali e la “totalità” delle relazioni³⁴³. A ben vedere, però, stavolta Cornelius si riallacciava alle teorie di Müller – per come le aveva riferite Schumann – venendo quindi a scorgere nelle qualità figurali un caso particolare di astrazione ricavato mediante distinzione razionale. Dai dettati delle lezioni di Gottinga si ricavava infatti come lo psicologo avesse

338Ibid., p. 64.

339Ibid., p. 65.

340F. Schumann, “Zur Psychologie der Zeitsanschauung”, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, n° 17, 1898, pp. 105-148.

341A. Meinong, “Ueber Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältniß zur inneren Wahrnehmung”, cit.

342H. Cornelius, “Ueber 'Gestaltqualitäten'”, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, n° 22, Leipzig 1900, p. 102.

343H. Cornelius, “Ueber Verschmelzung und Analyse [II]”, cit., p. 65.

proposto di distinguere anzitutto fra i *qualia* e le rispettive modificazioni, ritenendo che le seconde fossero dei “caratteri” delle prime desunti attraverso un processo di astrazione. Ciò detto, è anche vero che Cornelius aveva già espresso una concezione simile nella sua *Psychologie*, dove si era soffermato sulla formazione dei complessi rappresentativi (immagini mnestiche) attraverso la cognizione di somiglianza e la *distinctio rationis* di matrice humane³⁴⁴. In tale contesto, egli aveva definito le qualità figurali in termini di “proprietà” [*Eigenschaften*] o di “note caratteristiche” [*Merkmale*] appartenenti solo ai contenuti complessi invece che a quelli semplici – ovvero alle corrispondenti “modificazioni” invece che alle “qualità” della terminologia di Müller –, proponendo quindi di considerarne la differenza in termini di “astratto” e “concreto”³⁴⁵.

Come ha notato Martinelli, tale concezione comportava un ripensamento – non poco contraddittorio – di quanto Cornelius aveva sostenuto nel saggio sul problema dei fenomeni di fusione³⁴⁶, laddove aveva inizialmente obiettato proprio a Ehrenfels che le sue qualità fossero astratte, al pari di un nuovo contenuto aggiunto alla molteplicità dei contenuti parziali, mentre egli avrebbe preferito intenderle come qualcosa di concretamente intuito nel complesso³⁴⁷. Tuttavia, dal nostro punto di vista Cornelius aveva modificato molto poco le proprie dichiarazioni iniziali, tanto da farci ritenere che tale contraddizione fosse soltanto apparente. In entrambi i casi egli era infatti rimasto fedele all'idea secondo cui la qualità figurale fosse inerente al contenuto complesso per come questo si dava concretamente nell'intuizione, non appartenendo perciò a ciascun contenuto semplice in cui al contempo poteva essere scomposto. Inoltre, occorre tenere presente che Cornelius l'intuizione non costituiva un meccanismo di rispecchiamento dei contenuti sensibili. Al contrario, essa conteneva già in sé stessa i meccanismi di astrazione – corrispondenti, a grandi linee, agli schemi trascendentali kantiani – ed essi interagivano tanto con l'immediatezza della percezione attuale quanto nella rispettiva composizione delle impressioni. Più in generale, non parrebbe errato rilevare che, nel contesto del precedente contributo, Cornelius abbia impiegato il termine “astratto” per rimarcare come Ehrenfels avesse mancato di rispondere efficacemente alla dimensione genetica – anziché solo descrittiva – del problema delle qualità figurali, ritenendole quindi indipendenti dal loro fondamento, ovvero dalle parti corrispondenti. L’“astratto” di Cornelius, in questo caso, non consisteva in nient'altro se non nella mediazione di tutti i momenti parziali, cioè delle relazioni³⁴⁸.

344Nel saggio Cornelius richiama le pagine corrispondenti, relative all'esercizio, all'astrazione e al significato dei termini. H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., pp. 40-41, 50-51, 62-63.

345H. Cornelius, “Ueber 'Gestaltqualitäten’”, cit., p. 103.

346R. Martinelli, “Astrazione e sentimento”, cit., p. 825.

347H. Cornelius, “Ueber Verschmelzung und Analyse [II]”, cit., p. 64.

348Ivi.

Questo non significa, evidentemente, che nelle concezioni corneliane non siano individuabili le difficoltà e le contraddizioni rilevate da Martinelli, quanto piuttosto che, probabilmente, esse scaturivano proprio dalla volontà del filosofo di ricondurre, paradossalmente, l'empirismo all'idealismo – un aspetto che Cornelius considerò il tratto decisivo e il principale scopo delle proprie teorizzazioni. In altre parole, possiamo dire che, nella terminologia corneliana, astratto era in definitiva sinonimo di “immediato”³⁴⁹, nel senso di appreso senza la mediazione di un processo astrattivo. Il fatto poi che questo stesso processo fosse da intendersi come qualcosa di “concreto”, poiché basato essenzialmente sulla formazione di immagini mentali modellate sulla realtà, rispondeva poi alla particolare accezione corneliana di intendere i fenomeni psichici.

Pur rischiando di incorrere in eccessive semplificazioni, possiamo riassumere la meticolosa teoria di Cornelius nella sua intenzione di concepire la teoria delle qualità figurali come una forma di astrazione – fondata sulla memoria e sulla ritenzione, più o meno consapevole e precisa, delle esperienze sensoriali vissute precedentemente – in base alla quale i contenuti semplici e complessi venivano raggruppati in virtù del fattore di somiglianza – necessariamente correlato, ricordiamo, a quello della differenza – prima di poter essere denominati. In proposito, è utile riallacciarci alle parole di Martinelli:

Una stessa qualità può appartenere a diversi dei gruppi entro i quali qualità simili vengono accomunate per comodità, e denominate con un sostantivo di genere. Un discorso analogo vale per i complessi, i quali vengono a raccogliersi in gruppi in virtù della loro somiglianza. Quello che le *modificazioni* sono per le qualità semplici, sono dunque i *rapporti* per i complessi: al pari delle modificazioni, anche le relazioni [*Beziehungen*] non possono essere rappresentate separatamente dai complessi che corrispondono loro³⁵⁰.

Come forse possiamo già intuire da tale sunto, fu esattamente la teoria corneliana relativa della formazione concettuale a essere duramente attaccata dai teorici critici nella loro disamina del nominalismo positivistic. In entrambe le opere sulla dialettica essa rappresentò infatti un presente bersaglio polemico. Tuttavia, anche in questo caso occorre rilevare la complessità delle posizioni corneliane. Egli infatti riteneva di esser stato capace di mediare fra una soluzione nominalistica e una sostanzialistica dei significati concettuali. Proprio nel saggio sulle qualità figurali, per esempio, Cornelius replicava all'accusa mossagli da Meinong facendogli notare come, se per nominalismo si intendeva l'idea secondo cui «non ci sono universali se

349Infatti, per fare un esempio, Cornelius si chiedeva (riallacciandosi a Müller) in che misura i “contenuti astratti” fossero da considerarsi “contenuti”, identificando con questi ultimi ciò che sarebbe presente o rappresentato “immediatamente”. H. Cornelius, “Ueber 'Gestaltqualitäten'”, cit., p. 103.

350R. Martinelli, “Astrazione e sentimento”, cit., p. 824.

non i nomi»³⁵¹, la sua teoria non potesse essere considerata nominalistica. Questo perché la “rappresentazione generale”³⁵² associata ai predicati era fondata sugli elementi simbolici del ricordo e riuniva un complesso di contenuti che presentavano caratteristiche concrete in comune: essi quindi non erano riuniti assieme solo in base al nome³⁵³. Cornelius – in linea con il suo olismo – sosteneva quindi che l'unificazione di concetti e significati poggiasse su un processo psichico concreto, fatto di interazione fra fattori soggettivi e oggettivi, impossibile da basarsi, a suo avviso, su una “associazione”³⁵⁴ meramente esteriore e arbitraria³⁵⁵.

Ricapitolando per sommi capi quanto Cornelius sostenne relativamente al problema del rapporto fra l'intuizione unitaria dei contenuti e i processi di sintesi intellettuale, possiamo riportare due passi particolarmente eloquenti tratti dal medesimo saggio sulle qualità figurali. Nel primo di essi, il professore monacense si concentrava anzitutto sui “fondamenti” della sensazione complessiva, ovvero del raggruppamento dei singoli contenuti, scrivendo:

Il fatto primario su cui si fonda la distinzione fra più note caratteristiche di un contenuto semplice, è quindi che il contenuto corrispondente appartiene a diversi gruppi di contenuti simili, ovvero, come ho espresso precedentemente, che esso mostri somiglianze con diversi contenuti che mostrano fra di loro la medesima somiglianza. Lo stesso fatto si può esprimere dicendo che un contenuto mostra somiglianze con altri contenuti sotto un diverso rispetto o in diversa direzione³⁵⁶.

In maniera analoga, anche i contenuti complessi richiamaavano l'attenzione in base a certi

351H. Cornelius, “Ueber 'Gestaltqualitäten’”, cit., p. 109.

352Ivi.

353Tale teoria, conseguentemente riflettuta fino in fondo, conduceva a negare la neutralità delle parole nei confronti delle “cose”: il loro ruolo meramente descrittivo nei confronti della realtà da loro “intesa”. Horkheimer sviluppò tale critica già durante il suo periodo di assistentato con Cornelius, in un testo di datazione incerta (forse risalente al 1925, dal momento che vi si possono riscontrare echi provenienti dalla fenomenologia husserliana). «Il linguaggio non *intende* solamente il mondo personale del parlante – affermava il futuro direttore dell'Istituto – esso è anche ed essenzialmente fuso con esso». Pertanto, proseguiva, «le parole non sono etichette sulle cose, come oggi troppo spesso si assume, ma appartengono loro come ogni altra proprietà: alle cose *manca* qualcosa quando non hanno più il loro nome». E ancora: «Tale denominazione è l'attività propria del poeta. Quando riesce lui ciò, egli ha fatto una scoperta in ambito psichico, perché adesso una nuova ed essenziale oggettualità, che altrimenti sarebbe rimasta sullo sfondo, nel caos, trova un accesso. Tuttavia tale coincidenza di parola e cosa, tale gesto di una nuova unità, non è qualcosa di caratteristico di ogni pensiero in generale. Al contrario, mi sembra che nella vita quotidiano tale peculiare forma di pensiero faccia raramente la sua comparsa. [...] Ho forse bisogno di dire che il mondo personale si impoverisce, si disgrega, quando un uomo perde il linguaggio interiore? I suoi concetti tenderanno necessariamente a disfarsi, il suo pensiero diverrà sempre più primitivo, perché lo sviluppo di pensiero e linguaggio non sono certo identici, ma tra di loro sussiste il più intimo contatto». M. Horkheimer, “Über die Beziehung zwischen Sprache und Denken und das Verhältnis von philosophischer und psychologischer Analyse”, *Gesammelte Schriften*, XI, cit., pp. 128-130.

354H. Cornelius, “Ueber 'Gestaltqualitäten’”, cit., p. 107.

355In proposito faceva riferimento anche ai suoi principali ispiratori. Innanzitutto James, il quale aveva affermato che il significato delle parole non si fondava su rappresentazioni isolate, ma su “associazioni rudimentali” basate su *fringes*: in alternativa esse sarebbero state insensate. In secondo luogo Stumpf che, discutendo del giudizio di abitudine, aveva indicato il senso di una parola non come una associazione cieca, ma come il riconoscimento del significato a essa finora connesso da parte del parlante. Ivi.

356Ibid., p. 103-104.

rapporti di somiglianza, che a tale livello erano tuttavia indipendenti dall'eventuale riscontro di affinità nei contenuti semplici. Questi passaggi consentivano a Cornelius di spiegare meglio anche la propria concezione dell'attenzione, la quale era a sua volta fondata sulla somiglianza³⁵⁷: era infatti quest'ultima a richiamare la focalizzazione soggettiva in tale o tal'altra direzione, determinando passivamente la cognizione, ed era infine solo tramite un faticoso esercizio analitico – a cui però si faceva corrispondere l'ampliamento dei gruppi complessi e delle relative serie di contenuti – che si poteva indirizzarla con controllo. L'emergenza di qualità figurali, a ogni modo, finiva per situarsi propriamente sul piano dei contenuti complessi, dei quali Cornelius spiegava il meccanismo di combinazione:

Come i contenuti semplici, anche i complessi di contenuti mostrano somiglianze fra loro secondo varie prospettive. [...] Anche loro si possono ordinare in gruppi in base a tali somiglianze, e in base alla loro appartenenza a questo o quel gruppo di note caratteristiche, essi possono anche essere distinti in diversi generi [...] Ovvero, anche qui saranno da distinguere tante note caratteristiche di un complesso in base a quanti gruppi diversi appartengano i complessi simili, ovvero in base a quanti generi diversi di somiglianze di tale complesso con altri complessi si trovino³⁵⁸.

Dunque le *Gestaltqualitäten* corrispondevano, formalmente, alle modificazioni mülleriane. Il loro contenuto sensibile si arricchiva nel corso dell'esperienza individuale, a partire dal decorso dei vissuti corrispondenti, raggruppati per somiglianza, ordinati per astrazione, conservati in maniera mnemonica: «A ciascun genere [...] di somiglianza fra complessi corrispondono note caratteristiche di questo tipo. La stessa forma che notiamo in diversi sistemi di coordinate, la stessa melodia in diverse tonalità, lo stesso timbro in diversi accordi, sono qualità figurali nel senso definito del termine»³⁵⁹. Cornelius si manteneva quindi fedele alle tesi esposte già nel 1892, contestando che il problema delle qualità ehrenfelsiane fosse risolvibile nell'effetto d'insieme aggiunto ai complessi come un nuovo contenuto. Egli insisteva dunque nel sostenere che le qualità figurali fossero prodotte da relazioni apprese nella sensibilità. In questo modo, tuttavia, il professore monacense riconduceva le qualità figurali alla cognizione di somiglianza stessa, anziché fondare quest'ultima sulle prime³⁶⁰.

Si potrebbe ovviamente notare, giunti a questo punto, come la teoria del professore monacense venisse in questo modo a riproporre, anziché risolvere, il problema evidenziato da Ehrenfels riprendendo Mach. La questione attorno a cui ruotavano le qualità della forma era in effetti proprio rappresentato dalla somiglianza, perciò la teoria di Cornelius pareva piuttosto

³⁵⁷*Ibid.*, p. 111-112.

³⁵⁸*Ibid.*, p. 112.

³⁵⁹*Ibid.*, p. 113.

³⁶⁰*Ibid.*, p. 115.

disegnare un circolo, con cui si finiva in definitiva per riproporre il quesito inizialmente sollevato: dimostrando la somiglianza sulla base dell'evidenza – secondo cui essa la somiglianza era un “dato primario”, ossia uno stato di cose immediato e non ulteriormente analizzabile – non si incorreva semplicemente in una palese *petitio principii*? Cornelius, a cui peraltro vennero mosse analoghe critiche dai commentatori coevi, era consapevole di tale difficoltà. Tuttavia, delle due soluzioni proposte, rispettivamente, da Ehrenfels e da Schumann, Cornelius si decise di non rifiutare né l'una né l'altra e, a dispetto della loro apparente antitetività, scelse piuttosto di elaborare una formula capace di conciliare entrambe³⁶¹. Sintetizzando, per Cornelius il rapporto fra somiglianza e qualità figurali rimandava a “oggetti” – per usare il linguaggio di Meinong – di due diversi ordini di elaborazione di un medesimo materiale che serviva da fondamento alla sensazione e all'intuizione del soggetto empirico.

A partire da quest'ultima serie di riflessioni possiamo anche comprendere perché Cornelius, nonostante le sue argomentazioni scivolassero decisamente in una tale direzione, si rifiutasse comunque di sostituire – al pari di Schumann e da quanto sostenuto, undici anni dopo, dallo psicologo della forma Adhémar Gelb – il concetto di qualità figurale con la totalità delle relazioni a esse soggiacenti. «Che questa riconduzione non sia lecita – scriveva in proposito – risulta dal fatto che possiamo riconoscere immediatamente le somiglianze, su cui si fonda il concetto di qualità figurali, anche in complessi più grandi, senza essere persuasi dell'uguaglianza delle singole relazioni»³⁶². In altre parole Cornelius riteneva che le relazioni fossero fondate sui fattori di somiglianza e di differenza – anziché viceversa – attribuendo così una grande importanza al modo in cui esse venivano apprese soggettivamente. Nondimeno ammetteva che fra le relazioni e le qualità figurali di “ordine superiore” (note caratteristiche dei contenuti complessi: per esempio timbro, altezza o intensità del contenuto semplice “suono”) sussistessero “rapporti regolari”, cosicché «a una certa costellazione delle prime [doveva] corrispondere ogni volta una certa qualità figurale delle seconde»³⁶³. Per Cornelius era tuttavia indispensabile osservare come «tale concetto di “costellazione” delle relazioni [contenesse] da un lato già in sé una qualità figurale “superiore” che non [poteva risolversi] nelle singole relazioni»³⁶⁴, mentre dall'altro né le regolarità né le relazioni traducevano adeguatamente il concetto di qualità figurali e, infatti, se nel primo caso la descrizione sarebbe stata incompleta dal punto di vista contenutistico, nel secondo si sarebbe dovuto ammettere che la cognizione delle relazioni singole non coincideva con l'apprensione delle varie caratteristiche

³⁶¹*Ibid.*, p. 116.

³⁶²*Ibid.*, pp. 116-117.

³⁶³*Ibid.*, p. 117.

³⁶⁴*Ivi.*

complessive³⁶⁵. Infine Cornelius rifiutava anche si sostituire il “sentimento” [*Gefühl*] alle qualità figurali, dando una stoccata alle contemporanee teorie del collega Theodor Lipps. In questo caso, l'obiezione poggiava sia sull'arbitrarietà di un'associazione basata sul sentimento, sia sul suo carattere non universale. Il sentimento di piacere o dispiacere non era quindi sempre associato ai vissuti complessi. Ciò non significava comunque che, laddove fosse comparso in relazione a particolari generi di complessi, potesse essere definito come una particolare “coloritura” [*Färbung*] dei vissuti individuali³⁶⁶.

Per concludere, Cornelius approfondì ulteriormente il tema con il saggio *Zur Theorie der Abstraction*, redatto in risposta a un contributo di Lipps, pubblicato sullo stesso fascicolo della *Zeitschrift für Psychologie* in cui era apparso *Ueber 'Gestaltqualitäten'* e diretto criticamente proprio a quest'ultimo. Cornelius coglieva quindi l'occasione per rispondere alle obiezioni sollevate contro la teoria dell'astrazione della *Psychologie* e del saggio sulle qualità figurali da Lipps e da altri commentatori, proponendo una trattazione ricca di esempi e casi di studio – molti dei quali tratti dagli esperimenti pedagogici a cui egli aveva sottoposto i suoi stessi figli durante le loro prime fasi di sviluppo. Le questioni che ebbe modo di affrontare Cornelius in *Zur Theorie der Abstraction* furono indubbiamente molte e una loro disamina, per quanto approssimativa, porterebbe il nostro discorso lontano dagli immediati scopi terminologici che ci siamo prefissi. Pertanto ci limitiamo, in questa sede, a soffermarci su due questioni presentate in questo testo che possano contribuire ad arricchire il problema delle *Gestaltqualitäten* nel quadro del pensiero corneliano. Innanzitutto la questione dell'imprecisione della memoria³⁶⁷ che – nel quadro della sua funzione simbolica, del ruolo svolto nella formazione dei complessi e, quindi, tanto nel riconoscimento³⁶⁸ quanto nell'intera economia della vita psichica – rappresentava un importante correttivo all'obiettivismo latente nella teoria corneliana, rendendo possibile una certa variazione delle apprensioni. In secondo luogo, Cornelius distingue la cognizione di somiglianza dal relativo giudizio: la cognizione di somiglianza non produceva alcuna astrazione, ma rappresentava piuttosto il “primitivo” notare una molteplicità psichica

³⁶⁵*Ivi*.

³⁶⁶*Ibid.*, pp. 117-118.

³⁶⁷La percezione non significava infatti pieno rispecchiamento, poiché era ampiamente «condizionata dall'imprecisione della nostra memoria», la quale a sua volta provocava una certa «indeterminatezza nel riconoscimento delle nostre sensazioni». Cornelius portava l'esempio di colori che inizialmente apparivano uguali per poi rivelarsi di differente luminosità nel corso dell'esperienza. Anche qui valeva tuttavia il principio che l'esercizio, ossia la ripetuta esposizione alla “stessa” sensazione, e l'insistenza nella sua analisi, era in grado di affinare percezione e cognizione col passare del tempo. H. Cornelius, “Zur Theorie der Abstraction”, cit., p. 120.

³⁶⁸Egli non mancava infatti di rilevare di aver impiegato il termine di “somiglianza”, anziché di “uguaglianza”, proprio in virtù della natura indeterminata del riconoscimento – derivata da quella altrettanto imprecisa dei simboli formati a partire dalla facoltà mnemonica. A dire il vero, la cognizione di somiglianza poggiava proprio su tale aspetto: «[S]olo in virtù dell'imprecisione del riconoscimento i suoni effettivamente diversi ci appaiono fin da principio come immediatamente simili». *Ibid.*, pp. 121-122, 129-130.

determinata – sulla base di una relativa cognizione di diversità. È quindi opportuno notare come, per Cornelius, «nel reperimento di due contenuti»³⁶⁹ fossero necessarie altrettanto la cognizione di somiglianza e quella di diversità.

Infine, occorre almeno accennare al fatto che, tre anni dopo quest'ultimo saggio, di qualità figurali, Cornelius sviluppasse ulteriormente il tema del rapporto tra le qualità figurali e la memoria. Nell'*Einleitung* egli intese infatti sottolineare la singolarità dei ricordi, mediata da una «tonalità di relazione»³⁷⁰ che, come scriveva attingendo a un esempio personale, era inerente alla memoria delle rovine visitate un giorno a Paestum. Non essendo attribuita arbitrariamente ai complessi, per Cornelius la «tonalità di relazione» permetteva poi di distinguere fra i ricordi e le mere rappresentazioni: le qualità figurali e le relazioni fondanti consentivano così anche a eventi lontani nel tempo di imprimersi in qualche modo nella memoria³⁷¹. Tuttavia, in linea con la propria teoria dell'astrazione e della deduzione categoriale, egli non poteva esimersi dall'affermare come tale singolarità svanisse con l'iterazione di esperienze analoghe:

[Q]uanto più spesso sono vissuti contenuti di una certa qualità in diversi complessi, senza che si presti ogni volta attenzione alle loro qualità figurali, tanto meno si fa valere in una successiva rappresentazione della qualità il ricordo del vissuto corrispondente, e tanto più essi appariranno come delle “semplici rappresentazioni” diversamente dal ricordo³⁷².

369In questo contesto Cornelius respingeva la nozione, suggeritagli da Lipps, di una *Unähnlichkeitserkenntnis*, affermando che quest'ultima implicava una “negazione” del dato di fatto, per la quale si doveva anzitutto presupporre l'individuazione di un contenuto come suo “fatto primario”. *Ibid.*, p. 139.

370H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 243.

371*Ibid.*, p. 242-244.

372*Ibid.*, p. 254.

«Chi non si ritiene soddisfatto di stupidi esami da manuale ha bisogno di riflettere, spesso addirittura dell'intera teoria, per accertarsi di ciò che è essenziale in una cosa.»

T.W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità*

2.1. Un maestro per la fase trascendentale

Il 2 gennaio 1968, con l'inizio dell'anno caldo delle contestazioni, Theodor W. Adorno, ormai esasperato dalle tensioni che a Francoforte si erano andate creando fra la teoria critica e il movimento studentesco, inviò alcune righe confidenziali di “protesta” al suo allievo Rolf Tiedemann, meritevole di essere il primo autore tedesco di una dissertazione dedicata al pensiero di Walter Benjamin:

Fra le assurdità delle pubblicazioni “alternative” stava scritto, se mi ricordo bene, che “sono un allievo di Horkheimer”. Noi siamo allievi di Cornelius, ci siamo dottorati con lui a distanza di meno di due anni l'uno dall'altro, e siamo amici dal 1922. Sarebbe forse opportuno correggere questo piccolo dettaglio, soprattutto perché mostra come questa marmaglia non sia nemmeno ciò che rivendica a proprio vantaggio: informata¹.

Si tratta certamente di affermazioni singolari per un autore come Adorno, la cui filosofia critica si era andata declinando nella forma di una dialettica negativa ispirata al pensiero hegeliano e, quindi, decisamente insofferente contro ogni tentativo, kantiano come neokantiano, di risolvere la questione della conoscenza in un problema formale, volto a stabilire le condizioni di validità dei giudizi universali². La decisa critica della gnoseologia che Adorno verrà più avanti a esercitare si troverà a denunciare i risvolti ideologici di un modo di intendere la verità filosofica come avulsa dal contesto storico-sociale. Su tale base sarebbe stato anche possibile contestare perfino la validità delle teorie scientifiche: nel loro astratto e astorico logicismo, esse sacrificavano sia il contenuto sia l'espressione, impiegando acriticamente regole e categorie di un “freddo intelletto”, decisamente più orientato a classificare che a riflettere criticamente. Nella disputa col positivismo i membri della Scuola di Francoforte avevano infatti

1 T.W. Adorno a R. Tiedemann, 2 gennaio 1968, *Privatkorrespondenz* [TWAA].

2 In proposito occorre tuttavia tenere presente che nella gnoseologia psicologista di Cornelius validità e genesi erano ricondotte l'una all'altra: sebbene il giudizio contenesse di più del suo contenuto percettivo, la questione della validità dei giudizi non era intesa in senso logico ma ontologico. Cornelius era stato influenzato da Brentano e la sua teoria del giudizio collegava il vero e il falso all'esibizione del contenuto oggettivo, anziché alla forma in cui esso veniva a esprimersi.

preso di mira la riduzione della conoscenza a meri procedimenti induttivi, intesi come registrazione di “dati”. Essi contestavano l'insufficienza di un criterio di verificaione – come di falsificazione – empiristicamente inteso, rilevando i pericoli ideologici insiti nella presunta neutralità di teorie che, aspirando all'obiettività in “terza persona”, finivano per fondare la verità semplicemente sulla voce dei pregiudizi della maggioranza³.

Che Adorno giungesse a dichiararsi, appena un anno prima della sua scomparsa, l'“allievo” di Cornelius, ovvero di un scienziato-artista forgiato dallo spirito, a un tempo idealistico e positivistico, dell'epoca guglielmina, si spiega certo anche a partire dal contesto in cui la lettera a Tiedemann fu scritta. Dopo essersi ripetutamente scontrato con un movimento ormai radicalizzatosi – con cui il filosofo aveva tuttavia inizialmente solidarizzato – Adorno cominciava infatti a reagire in maniera sempre più risoluta. Egli doveva difendersi da campagne, in parte diffamatorie, condotte spesso solo per costringerlo a prendere finalmente una decisa posizione al fianco delle contestazioni politiche giovanili del secondo dopoguerra. Se, al fine di provocarlo, i suoi “allievi” avevano dunque insinuato che egli fosse stato soggiogato dalla personalità “dittatoriale” di Max Horkheimer, il professor Adorno poteva apertamente rinfacciare loro quanto non possedessero neanche quella stessa “semicultura” che, nelle loro intenzioni, avrebbero dovuto superare esercitando liberamente le proprie smaliziate critiche. Secondo Adorno, infatti, queste ultime non si rivelavano essere solamente delle stoccate, superficiali ed esteriori, del tutto estranee a quel concetto di *Kritische Theorie* a cui proprio le frange radicali dell'SDS⁴ intendevano riallacciarsi. Queste ultime – come veniva suggerito nel commento conclusivo – non soddisfacevano, in fondo, neanche i più modesti requisiti giornalistici, perché nello scriverle i redattori smascheravano solo una cosa: la propria disinformazione⁵.

Il fatto era invero difficile da travisare: da un punto di vista strettamente biografico, Theodor Wiesengrund Adorno, aveva certamente svolto i propri studi universitari sotto l'egida del professor Hans Cornelius, il cui magistero impersonò a lungo quel singolare sodalizio fra psi-

3 «Il positivismo, per il quale le contraddizioni sono bestemmie, ha la sua contraddizione più profonda e inconsapevole in ciò, che ritiene di essere votato all'obiettività più completa, purificata da tutte le proiezioni soggettive, ma proprio per questo è tanto più prigioniero della particolarità di una ragione meramente soggettiva, strumentale». Pertanto, esso «interiorizza le costrizioni che la società totalmente socializzata esercita sul pensiero [...] impedendogli determinati comportamenti mentali». T.W. Adorno, “Introduzione”, in T.W. Adorno, K.R. Popper, R. Dahrendorf, J. Haberman, H. Albert, H. Pilot, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino 1972, pp. 14, 69.

4 Si tratta dell'acronimo del *Sozialistischer Deutscher Studentenbund*. L'organizzazione, nata a Amburgo nel 1946 come sindacato studentesco autonomo (di fatto vicino all'SPD), si radicalizzò dopo l'assassinio di Benno Ohnesorg da parte di un ufficiale di polizia durante le manifestazioni berlinesi contro lo Scià di Persia. Come noto due dei suoi portavoce, Rudi Dutschke e Hans-Jürgen Krahl, furono molto attivi a Francoforte (il secondo era il dottorando che Adorno si trovò a denunciare a fronte del suo tentativo di occupare l'Istituto).

5 Per una dettagliata cronaca dei complessi rapporti fra il movimento studentesco e la Scuola di Francoforte si vedano i volumi di W. Kraushaar, *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail, I-II*, Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins, Hamburg 1998.

cologia e filosofia – segnatamente fra indirizzi neokantiani e gestaltisti della teoria della conoscenza – che stava cadendo in discredito nel resto del panorama accademico⁶. Dopo un esemplare percorso di studi liceali durante il quale, avanzando di una classe, era stato esonerato anche dalla ginnastica, dimostrando qualche pecca unicamente nelle materie matematiche, nella primavera del 1921 il giovane Adorno, non ancora diciottenne, si immatricolò alle Facoltà di filosofia, psicologia e sociologia della nuova Università di Francoforte. Come si evince dal libretto degli studi, nella varietà dei suoi indirizzi formativi, durante l'apprendistato universitario Adorno frequentò regolarmente solo le lezioni, i seminari e le esercitazioni tenute dal professor Cornelius: *Erkenntnistheorie* (nei primi due anni, abbinato alle *Philosophische Übungen* di Adhémar Gelb⁷), *Geschichte der neueren Philosophie bis Kant*, *Erkenntnistheoretische Übungen*, *Einführung in die Philosophie*, *Übungen für Fortgeschrittenen*⁸.

La formazione accademica adorniana si svolse rapidamente, nell'arco di appena tre anni. Dopo soli otto semestri “Teddy” discusse infatti, con un brillante risultato, la propria tesi di dottorato dedicata alla fenomenologia husserliana, chiudendo il proprio ciclo di studi in piena adesione alle concezioni dell'ordinario di filosofia. Cornelius quindi non ebbe alcuna difficoltà a premiarlo con il massimo dei voti (*summa cum laude*). Avendo poi avuto modo di conoscere il compositore Alban Berg – grazie all'intermediazione di Hermann Scherchen – in occasione della *première* francofortese dei suoi tre frammenti del *Wozzeck*, il giovane Adorno decise repentinamente di trasferirsi a Vienna, determinato a intraprendere la carriera musicale e a realizzare le proprie aspirazioni artistiche. Nel 1927, probabilmente anche scoprendo quanto fosse velleitaria, ormai, l'effettiva esistenza di una “scuola” schönbergiana – una prima delusione che, più avanti, porterà il filosofo a maturare una certa insoddisfazione per la rigidità canonica con cui la tecnica dodecafonica si era elevata a modello matematico del materiale sonoro⁹ – Adorno riprese i contatti con Hans Cornelius, manifestando l'intenzione di abilitarsi

6 Nonostante il parere contrario del *Kultusministerium*, la relativa autonomia di cui godeva l'Università di Francoforte le consentì di mantenere decisamente a lungo uno stretto legame fra le due discipline, conformemente ai più “avanzati” canoni scientifici dell'epoca. Cornelius mantenne infatti la propria cattedra fino al 1928, quando decise di ritirarsi dall'insegnamento per problemi di salute.

7 Dove avvenne l'incontro con Horkheimer.

8 Queste informazioni sono ricavate dallo *Studienbuch* di Adorno [TWWA].

9 Soprattutto alla luce della *Neue Musik*, Adorno lesse la storia musicale come storia di una progressiva razionalizzazione («desensibilizzazione dello spirito»). Egli scrisse infatti in *Filosofia della musica moderna*: «Il rovesciamento della dinamica musicale in statica [...] spiega il carattere di sistema singolarmente irrigidito che la scrittura di Schönberg ha acquistato nella sua fase matura in virtù della tecnica dodecafonica. La variazione, strumento della dinamica compositiva, diventa totale, mettendo così fuori servizio la dinamica, e il fenomeno musicale non si presenta più come un fatto di evoluzione». Tuttavia, proseguiva Adorno, «[n]on si d[oveva] fraintendere la tecnica dodecafonica come una “tecnica di composizione” [...]. Essa è più paragonabile ad una disposizione dei colori sulla tavolozza che ad un vero e proprio procedimento pittorico; l'azione compositiva incomincia in verità soltanto quando la disposizione dei dodici suoni è pronta. [...] queste regole non sono escogitate arbitrariamente, ma sono configurazioni della costrizione storica

all'Università di Francoforte con una tesi incentrata sull'inconscio e sui paralogismi psicologici kantiani. Come noto l'ordinario accettò senza riserve il progetto adorniano come lavoro di libera docenza, finendo tuttavia per respingerlo, in maniera non ufficiale, come aveva già avuto occasione di fare con un altro “francofortese”: Walter Benjamin¹⁰.

Dal momento che, durante questo periodo, i testi dal contenuto specificatamente filosofico prodotti da Adorno sono circoscrivibili alla tesi di dottorato e a quella di libera docenza – che, inaugurando e concludendo i rapporti personali del filosofo con Cornelius, vengono anche a delimitare chiaramente la stagione della sua formazione universitaria – i principali commentatori hanno correttamente individuato in questo momento della biografia adorniana una fase intellettuale circoscritta e facile da analizzare come a sé stante. Questa viene generalmente indicata nei termini della cosiddetta “fase trascendentale” del pensiero del giovane Adorno. Tuttavia, se a fronte della sua unitarietà e della sua discreta estensione nel tempo (complessivamente sette anni) essa risulta chiaramente identificabile, non è altrettanto pacifico stabilire quale sia il valore da attribuirle. Indubbio è certamente che soltanto al termine di questa fase Adorno abbia in effetti cominciato a elaborare i primi elementi di un pensiero propriamente originale e, conseguentemente, gli scritti risalenti alla formazione universitaria sono stati inseriti nel primo volume delle opere complete del filosofo a scopo prevalentemente documentario. In altre parole, entrambi sono stati pubblicati postumi per mostrare come i primi elementi del pensiero adorniano siano rintracciabili solo a partire dal periodo immediatamente successivo alla suddetta “fase trascendentale”. Inoltre, secondo il curatore degli scritti adorniani, Rolf Tiedemann, i lavori universitari di Adorno andrebbero ritenuti “senza dubbio” dei testi

riflesse sul materiale, e al tempo stesso sono schemi di adattamento a questa necessità. [...] Ne risulta un sistema di dominio della natura in musica che risponde ad un'aspirazione, sorta già ai primordi della borghesia, di “comprendere” con un criterio d'ordine tutto ciò che contribuisce a formare un pezzo musicale, e di risolvere l'essenza magica della musica in razionalità umana». T.W. Adorno, *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino 2002, pp. 26, 63-64, 66. Ciò non implicava tuttavia un giudizio negativo su Schönberg in sé, quanto piuttosto del “razionalismo” dodecafonico come frutto della configurazione della società industriale. Tuttavia la musica schönbergiana, “mimetica” del sociale, era al tempo stesso una critica di quella medesima società, dunque alleata con le forze dell'emancipazione. Inoltre, occorre anche tenere presente che per un lungo periodo Adorno apprezzò il lato illuministico della razionalizzazione e del “dominio” moderno sul materiale musicale: non lasciando «più note “libere”» [*Ibid.*, p. 64] la dodecafonia permetteva al soggetto di disporre più liberamente del materiale. «Soltanto tardi (secondo la ricostruzione di Francesco Petri) l'immagine prenderà d'un tratto a incrinarsi e le scorie sinistre della razionalità verranno a galla. All'illuminismo giovanile e battagliero legato all'idea della “Materialbeherrschung”, fiduciosa ed emancipatoria [...] si accompagna sempre più minacciosa l'ombra nera di un illuminismo assai meno adamantino, la barbarie calcolata della “Naturbeherrschung”». F. Petri, *Da Weimar a Francoforte. Adorno e la cultura musicale degli anni Venti*, Mimesis, Milano 2005, p. 260.

- 10 Si trattava del famoso testo successivamente pubblicato con il titolo di *Il dramma del barocco tedesco*, originariamente presentato sotto forma di scritto di abilitazione a Franz Schulz e successivamente trasmesso a Cornelius, il quale tuttavia non lo giudicò idoneo. La vicenda mostra chiaramente i limiti di un sistema basato sulla cooptazione. Con ogni probabilità, gli scritti presentati da studenti *outsiders*, privi di precise referenze, venivano semplicemente respinti sulla base di una valutazione piuttosto sommaria. Anche l'*Habilitationsschrift* inoltrata a Cornelius da Leo Löwenthal – l'amico di Kracauer che Adorno giunse allora a percepire come un suo potenziale concorrente – subì il medesimo verdetto nel 1927.

meramente “scolastici” [*Schulphilosophie*], redatti «secondo il punto di vista della versione corneliana dell'idealismo trascendentale»¹¹. Nella corrispondente nota editoriale si può infatti leggere che essi siano stati editati per mostrare il chiaro scarto tra questi e i tre importanti interventi tenuti da Adorno nei primi anni Trenta (dal 1931 al 1933), nei quali facevano la loro prima comparsa diversi motivi poi ripresi nel suo pensiero maturo. Tra questi si possono ricordare la definizione dei compiti e del significato della filosofia, la presentazione dell'idea dialettica di una storia naturale, l'avanzamento di alcune tesi volte a dirimere il nodo filosofico della terminologia¹². Evidentemente anche lo stesso Adorno – che sul fronte pubblicistico aveva invece già dato i suoi frutti, svolgendo un'attività di scrittura oltremodo prolifica nelle vesti del musicologo – non poté mai riconoscersi appieno in quei lavori così deferentemente “corneliani”¹³. Occorrerà infatti aspettare fino al 1933 prima che Adorno potesse mandare in stampa una prima monografia in ambito filosofico: essa fu la rielaborazione della tesi di libera docenza effettivamente conseguita, in questo caso con Paul Tillich¹⁴.

Nello specifico, tuttavia, tra i due scritti “corneliani” redatti da Adorno tra il 1924 e il 1927, il primo risulta essere probabilmente il più interessante, dal momento che alla metà degli anni Cinquanta il filosofo di Francoforte vi fece ancora riferimento nella *Metacritica della gnoseologia*¹⁵. Riguardo alla tesi sul concetto di inconscio, invece, non parrebbe che questa

11 R. Tiedemann, “Editorische Nachbemerkung”, cit., p. 382.

12 Si tratta dei contributi intitolati: “L'attualità della filosofia” (1931), “L'idea della storia naturale (1932), “Tesi sul linguaggio del filosofo” (1931-33). Cfr. T.W. Adorno, *L'attualità della filosofia. Tesi alle origini del pensiero critico*, Mimesis, Milano 2000.

13 Forse, “spazzolando contropelo” il seguente passo di Adorno, relativo alla “cattiva” forma saggistica (ovvero “psicologistica”) è possibile leggerci un commento ai suoi trascorsi accademici, scorgendovi in filigrana alcuni elementi autobiografici: «Strappata alla disciplina della illibertà accademica [la psicologia], la libertà dello spirito diventa pur essa non libera, si adegua al bisogno socialmente preformato degli acquirenti. La mancanza di responsabilità, di per sé un momento di ogni verità che non si consumi nel rendersi responsabile dello stato di fatto, va poi a render conto ai bisogni della coscienza codificata; i cattivi saggi non sono meno conformistici delle cattive tesi di dottorato. La responsabilità invece nutre rispetto non soltanto per l'autorità e le istanze, ma anche per l'*objectum*». T.W. Adorno, “Il saggio come forma”, *Note per la letteratura 1943-1961*, Einaudi, Torino 1979, p. 9.

14 Va comunque ricordato che la prima monografia di Adorno fu pubblicata esattamente nella data in cui Adolf Hitler veniva nominato cancelliere dal presidente von Hindenburg: il 30 gennaio 1933. La carriera accademica del libero docente fu quindi definitivamente sospesa, dopo appena due anni di insegnamento, a causa dell'entrata in vigore del cosiddetto *Arienparagraf* (il paragrafo 3 che già dal primo aprile era stato aggiunto al testo della “Legge sul ripristino dell'impiego nel servizio pubblico”). N. Bobka, D. Braunstein, “Die Lehrveranstaltungen Theodor W. Adornos. Eine kommentierte Übersicht”, IfS, Frankfurt am Main 2015, p. 5.

15 Ciò verrebbe a dimostrare come il confronto con Husserl sia durato oltre trent'anni. La *Metacritica* fu infatti il risultato conclusivo tanto della dissertazione di dottorato, quanto di alcuni saggi pubblicati da Adorno negli anni Trenta (*Zur Philosophie Husserls* del 1937 e *Husserl and the Problem of Idealism* del 1939), nonché dei lavori oxoniensi (quando egli produsse più di 440 pagine di manoscritto con l'intenzione di pubblicare un libro sul fenomenologo). La *Metacritica* può essere considerata come uno dei testi più difficili e stratificati della produzione adorniana. Come riportato da Petra Gehring, l'opera avrebbe dovuto recare il sottotitolo *Die phänomenologischen Antinomien*, potendo quindi «essere letta come una sorta di conclusione di un esplicito confronto di Adorno con la filosofia di Husserl cominciato già nel 1924». P. Gehring, “Metakritik der Erkenntnistheorie: Edmund Husserl”, in R. Klein, J. Kreuzer, S. Müller-Doohm (Hrsg.), *Adorno-Handbuch*, Metzler, Stuttgart 2011, p. 354. In effetti, il sottotitolo previsto da Adorno rappresentava di per sé un

abbia lasciato alcuna traccia nella produzione successiva del filosofo. A riprova di tale fatto, apparentemente evidente, il curatore degli scritti giovanili ci ricorda che, autorizzando l'edizione postuma del suo primo scritto di abilitazione, Adorno aveva criticato l'omissione del materialismo freudiano senza neanche commentare le posizioni idealistiche del testo:

Giusto poche settimane prima della sua morte, Adorno si esprime per lettera sul “concetto di inconscio”: l’“errore principale” del manoscritto è “che esso riferisce Freud unilateralmente alla scuola di Mach e di Avenarius, trascurando fin da principio il momento materialistico in lui presente e che viene definito dal concetto fondamentale di piacere dell'organo”¹⁶.

Ciò che colpisce di questi primi lavori non è solo la distanza contenutistica, bensì stilistica, dal fraseggio acrobatico di un pensatore che Habermas ebbe a definire «uno scrittore attorniato da impiegati statali»¹⁷. Pare dunque che, durante i suoi studi, il giovane Adorno si fosse limitato a osservare le prescrizioni dell'ordinario, conformandosi al suo modo di intendere e argomentare la materia, col risultato di aggiungere poco di personale a dei lavori che, di conseguenza, dovettero da lui essere percepiti alla maniera di esercitazioni puramente scolastiche, che occorreva portare a termine secondo una forma prestabilita e in cui la propria voce finiva per ammutolisce. Sarebbe infatti del tutto vano tentare di scorgere l'autore dei *Minima moralia* nella prosa ingessata degli scritti universitari: «Anche la forma dei testi, caratterizzata da una sistematicità pedante e macchinosa, e da una prosa arida e trascurata, è in netto contrasto con lo scintillante periodare aforismatico dell'Adorno che noi conosciamo. Quando non glielo dicessero, neppure il conoscitore più accurato e approfondito dei testi adorniani sarebbe in grado di attribuire questa tesi di laurea e questa tesi di libera docenza ad Adorno»¹⁸. Al pari di Horkheimer, anche il giovane “Teddy” manteneva una certa distanza nei confronti delle faccende strettamente accademiche, separando accuratamente le proprie “tendenze personali” dalla «filosofia che veniva praticata all'università»¹⁹. Nei fatti ciò contribuì ad aprire uno iato fra le convinzioni di un giovane «privatamente [...] affascinato dai libri che venivano scritti da autori antiborghesi e di pensiero critico quali Ernst Bloch (*Spirito dell'utopia*), Georg Lukács (*Teoria del romanzo*) ecc.» e quei prodotti accademici che invece «si attenevano alla

richiamo anche alla *Dissertationsschrift*, dedicata alle antinomie fenomenologiche della teoria oggettuale sviluppata da Husserl nelle *Ricerche logiche* e, soprattutto, nelle *Idee*.

16 R. Tiedemann, “Editorische Nachbemerung”, cit., pp. 381-382.

17 Riportato in M. Bozzetti, *Adorno*, Editrice La Scuola, Brescia 2015, p. 39.

18 Occorre però rettificare quest'ultimo punto, spesso travisato, probabilmente a causa dell'effettiva mancanza di uno scritto di laurea di Adorno (come di Horkheimer): si tratta delle tesi di dottorato [*Dissertationsschrift*] e di libera docenza [*Habilitationsschrift*]. Con ogni probabilità, fin dall'epoca guglielmiana il primo ciclo di studi terminava infatti in Germania con una semplice dissertazione dottorale. C. Pettazzi, *Th. Wiesengrund Adorno*, cit., p. 39.

19 S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno*, cit., p. 103.

filosofia dell'immanenza del professore ordinario»²⁰. Se prestiamo fede a quanto Adorno giunse a dichiarare, retrospettivamente, di tali letture giovanili, apparentemente risalenti già al 1921, il contrasto fra le sue posizioni accademiche e gli interessi extra-universitari non potrebbe apparire più netto. L'escatologia di Bloch e l'utopismo di Lukàcs rappresentavano forme di pensiero radicali, formatesi nel *milieu* culturale del primo dopoguerra, quando l'impero guglielmino era crollato, liberando nuove forze e, con loro, la possibilità di realizzare una società diversa e, auspicabilmente, migliore. Leggere tali testi significava inoltre accedere indirettamente alla filosofia di Hegel e di Marx, riscoprendo precisamente le tradizioni che erano state scotomizzate dalla filosofia ufficiale. Da un certo punto di vista, si potrebbe forse notare come, negli anni dell'apprendistato, Adorno e Horkheimer finissero così a praticare esattamente quella forma kantiana e “borghese” (ambivalente) di libertà, di cui più tardi l'Istituto per la ricerca sociale farà l'anatomia critica negli *Studi sull'autorità e la famiglia*. Durante gli anni Venti entrambi esercitarono la propria autonomia nella sfera privata, sottomettendosi invece all'autorità nella vita professionale²¹.

Lo stesso rigido corsetto sociale guglielmino ci permette quindi di sollevare la questione del valore autentico della fase trascendentale di Adorno, rilevando come i successivi sviluppi andassero caratterizzandosi per un decisivo mutamento di paradigma. Diversamente da Horkheimer, inoltre, il giovane Adorno non poté approfittare neanche sul piano strettamente accademico del suo adattamento alle posizioni di Cornelius. Per tale ragione – dopo che ebbe respinta la sua domanda di abilitazione – Adorno interruppe ogni contatto con l'ordinario. Né all'interno del lascito adorniano né in quello cornelianiano è infatti possibile reperire una qualche forma di corrispondenza fra i due. Laddove Horkheimer, pur avendo a sua volta fortemente polemizzato contro ogni tentativo positivistico di riduzione della filosofia, dovette nutrire perlomeno un sentimento di gratitudine nei confronti del professore che lo aveva sostenuto così caldamente negli studi, Adorno dovette ripagare il trattamento che il “maestro” gli riservò con un manifestato disinteresse. D'altra parte, però, non ci sono ragioni per dubitare del fatto che le esperienze intellettuali adorniane andarono maturando in un continuo contatto con gli stimoli provenienti dal mondo extra-accademico – nonché extra-filosofico – laddove la giovane mente del francofortese poté confrontarsi con fermenti culturali di tutt'altro genere, non imbrigliati dai medesimi lacci in cui il sapere veniva impartito per vie istituzionali. In linea di massima, si potrebbero perfino sollevare dei dubbi sulla liceità di individuare un qualsiasi “maestro” per Adorno, poiché con questo termine si dovrebbe indicare una figura che egli

20 *Ivi*.

21 J. Abroimet, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, cit., p. 60.

stesso avrebbe dovuto riconoscere come tale, inscrivendosi nel solco dei suoi insegnamenti. Al contrario Adorno sfoggiò, in gioventù, un atteggiamento ambiguo nei confronti della filosofia accademica, in primo luogo proprio perché le sue ambizioni erano rivolte a tutt'altro ambiente, quello musicale. L'appellativo di *Meister* egli lo riservò infatti solo ed esclusivamente ad Alban Berg.

A differenza di Horkheimer²², Adorno non compose mai un testo volto a onorare i trascorsi accademici. Nelle retrospettive weimeriane redatte nel secondo dopoguerra, quando non considerava solamente le avanguardie artistiche, egli evocava figure di un passato che la sua penna, per quanto caustica, riusciva sempre a immergere in un'atmosfera flaubertiana. Fra l'accademia e gli amici Adorno ha sempre indubitabilmente indicato nei secondi i segni del proprio cammino intellettuale. Mentre fu certamente anche il comune esilio americano a rinserrare le fila di questi giovani intellettuali cacciati dalla Germania e da quella stessa accademia. Le università, coi loro “mandarini”, rimasero emanazioni di uno Stato capace di volgere da repubblica a Terzo Reich, e fu probabilmente la strenua applicazione di un imperativo categorico – *unser Denken und Handeln so zu richten, dass Auschwitz sich nicht mehr wiederhole* – a interdire una qualunque forma di stilizzazione della propria gioventù accademica. D'altronde, come ricorderà Horkheimer, negli anni che precedettero la catastrofe delle guerre mondiali il neokantismo, nelle sue diverse declinazioni, si era prodigato con tale fervore nella promozione del progresso scientifico del pensiero da dipingere il filosofo di Königsberg come una sorta di scienziato *ante litteram*²³, finendo per rendere l'illuminismo simile a un progetto tecnocratico, svuotato della critica e svincolato dalle pastoie della ragione dialettica. Poiché il compito della teoria critica potrebbe essere interpretato anche come un tentativo di bilanciare tale frettolosa liquidazione della dimensione “intellegibile” del criticismo, si potrebbe dire,

22 M. Horkheimer, “Hans Cornelius. Zu seinem 60. Geburtstag”, cit., pp. 149-153.

23 Ormai distanziatosi dalla prospettiva del mentore, Horkheimer era venuto in proposito a muovere critiche piuttosto dure, condannando nel complesso l'unilateralità con cui le varie correnti neokantiane si erano appropriate del potenziale illuministico contenuto nella filosofia di Kant. Avendo ridotto il criticismo a “sistematizzazione” e “apologetica” delle scienze naturali, il neokantismo era corresponsabile del movimento di reazione anti-illuministica novecentesco: «Questa difesa sopravvalutazione delle scienze, il pararsi contro ogni altra conoscenza extra-scientifica metafisica, ha fatto sì che si venisse a rigettare, assieme all'immagine di Kant creata dal neokantianesimo (con la quale esso si è identificato), anche quella di una filosofia illuministica nel senso del diciottesimo secolo». Horkheimer traeva da ciò la conclusione che la rinascita dell'irrazionalismo fosse un prodotto di tale concetto ristretto di illuminismo: «L'*élan vital* del superuomo scaccia anche gli ultimi resti dell'Illuminismo e della Rivoluzione francese dalla testa degli uomini, e ciò che Nietzsche, con ingenua sincerità, aveva annunciato soprattutto per se stesso, ha ormai trovato un'ampia eco in mille libri di filosofia e di scienze umane: “Ci siamo emancipati dal terrore della ragione, spettro del diciottesimo secolo: osiamo ancora essere assurdi, infantili e lirici; in una parola, 'siamo musicanti'”». M. Horkheimer, “Über Kants Philosophie”, *Gesammelte Schriften*, XI, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 204-205. Per Horkheimer Cornelius («uno scienziata perfino più stretto di me») aveva ritrasmesso un'immagine decisamente positivista della filosofia di Kant. O. Asbach, *Von der Erkenntniskritik zur Kritischen Theorie der Gesellschaft*, cit., p. 18.

con una metafora, che nella dialettica di Adorno il movimento neokantiano dovesse essere de-tronizzato dagli scranni universitari e ricondotto davanti al tribunale della ragione.

Per Horkheimer ciò significava essere capaci di leggere, in senso materialistico-dialettico, proprio quelle stesse lacune e fratture del sistema idealistico-trascendentale che i neokantismi avrebbero ambito a colmare e appianare, lasciandole emergere in quanto contraddizioni della coscienza di classe della borghesia in ascesa²⁴. D'altra parte, per quanto concerne Adorno dobbiamo rilevare invece come egli giunse a maturare una diversa lettura di Kant soltanto grazie alla mediazione di Siegfried Kracauer che, in un certo senso, ed esclusivamente in questo ambito, può essere assunto quale una sorta di mentore. Era stato infatti Kracauer ad aver dischiuso ad Adorno – suo amico di gioventù – un approccio non accademico verso il testo kantiano. Seppur Kracauer fosse sostanzialmente un autodidatta – ex architetto e allievo di Simmel che, proprio a causa della scarsa natura dialettica delle sue riflessioni, venne nondimeno apostrofato da Benjamin quale “dilettante” e «nemico della filosofia»²⁵ – egli era stato capace di leggere in Kant un momento dialetticamente opposto al formalismo *erkenntnistheoretisch*, ed era lo stesso Adorno a rendergliene atto:

Senza che me ne potessi rendere perfettamente conto, attraverso Kracauer per la prima volta constatai il momento espressivo della filosofia. Il momento contrario a questo, della stringenza, della costrizione obiettiva, presente nel pensiero, passava in secondo piano. Appena vi venni in contatto per la prima volta nella pratica filosofica dell'università, per abbastanza lungo tempo mi sembrò accademico finché mi resi conto che sotto le tensioni di cui vive la filosofia forse quella centrale è la tensione fra espressione e normatività²⁶.

Tutti questi elementi, presi nel loro insieme, sembrerebbero indicare come il magistero corneliano sia stato solo una parentesi appena passeggera, forse anche “negativa”, nella biografia dei teorici critici e, particolarmente, in quella di Adorno, dove il dissidio teorico si trasformò presto in aperta contrapposizione. Del resto, anche le dichiarazioni inviate a Tiedemann nel gennaio '68 vanno certo relativizzate, perché non possono essere estrapolate dal contesto in cui furono formulate: prima di tutto Adorno intendeva replicare agli studenti e non tributare un riconoscimento alle posizioni filosofiche di Cornelius.

Rischiando di ripeterci, vogliamo qui insistere nuovamente sul fatto che, in generale, sa-

24 L'espressione accademica più compiuta di tale lettura si trova nel gruppo di lezioni incentrate sulla storia della filosofia moderna e contemporanea (*Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie*) composte fra il 1926 e il 1932 (e successivamente integrate dalla mano di Friedrich Pollock, probabilmente ai fini di una pubblicazione), in cui Horkheimer compiva gradualmente il passaggio al marxismo e all'interpretazione materialistico-dialettica del pensiero filosofico dalla modernità alla contemporaneità. Cfr. A. Schmidt, “Nachwort des Herausgebers. Horkheimer als Philosophiehistoriker der Neuzeit”, cit., p. 483.

25 L. Gallino, “Nota introduttiva”, in S. Kracauer, *Gli impiegati. Un'analisi profetica della società contemporanea*, Einaudi, Torino 1980, p. VIII.

26 T.W. Adorno, “Uno strano realista”, cit., p. 69.

rebbe sicuramente riduttivo e, addirittura, fuorviante ricondurre la teoria critica di Adorno – come si potrebbe dire con un giro di parole – dalla Scuola di Francoforte alla filosofia scolastica di Francoforte. Nonostante sussistessero dei vincoli legali fra l'istituzione accademica e il centro di ricerca fondato da Weil, nonché un comune afflato per le questioni sociali – seppur con metodi e intenti ben diversi – reso urgente sia dalla rapida modernizzazione sia dalla pauperizzazione crescente delle masse lavoratrici, la formazione universitaria dei futuri esponenti della teoria critica rappresentò comunque una tappa storicamente cruciale per questioni di natura anzitutto teorica. Il superamento di tale fase consentì infatti ai futuri coautori della *Dialettica dell'illuminismo* di confrontarsi, in maniera tutt'altro che gergale, con la cultura positivista in un particolare momento: ovvero quanto tanto il problema della definizione del rapporto fra la filosofia, quanto la più generale e urgente necessità di ridefinizione di una ragione illuministica non monolitica – poiché alla fede razionalistica nel progresso si andava invero avvicinando un «secolo dei culti»²⁷ non meno fondamentalista – andavano a costituire il vero e proprio terreno su cui occorreva impegnare la riflessione filosofica.

Riassumendo, da un lato abbiamo dunque dei frammenti di autoritratto adorniani secondo i quali, per cogliere i nodi centrali della sua teoria critica – quella che prenderà il nome di dialettica negativa – occorrerebbe gettare lo sguardo unicamente al di fuori del mondo accademico, verso autori e amici che furono significativamente in contrapposizione con gli ideali culturali dominanti all'interno del panorama universitario. Dall'altro abbiamo invece alcune testimonianze in cui i teorici critici, nelle tarde esternazioni di Horkheimer, riconobbero l'importanza della propria formazione accademica. Proprio negli anni in cui l'anziano ex-direttore dell'Istituto venne a dichiarare che il suo coautore aveva insistentemente tentato di elaborare una “teologia negativa”²⁸, capace di esprimere la «nostalgia del totalmente Altro»²⁹, il nome di Cornelius venne stilizzato come quello del buon maestro alla cui fonte si erano abbeverati entrambi. Eppure lo stesso Horkheimer – sempre nel medesimo contesto caratterizzato da una

27 Il clima culturale della Germania al passaggio del secolo, ancora presente nell'ultimo periodo weimariano, durante il quale nacque la prima teoria critica, si lascia grossomodo riassumere in una formula di Ernst Jünger, riportata da Furio Jesi: «Si potrebbe dire all'ingrosso che il diciannovesimo secolo fu un secolo razionale e il ventesimo è il secolo dei culti». F. Jesi, “Introduzione”, in O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Milano, Longanesi 1981, p. VII.

28 R. Ghibellini, “Editoriale”, in M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, cit., p. 12.

29 Notava a riguardo Roberto Ghibellini: «La flessione religiosa dell'ultimo Horkheimer ha ascendenze kantiane». *Ibid.*, pp. 18-19. Tale “flessione” viene però ad assumere un preciso significato solo nella stagione conclusiva della teoria critica: «La religione è, per Horkheimer, la nostalgia, propria dell'uomo, di una perfetta e consumata giustizia, che non c'è in questo mondo, né può esserci. Per questo essa dev'essere trascendente, essere posta oltre il mondo, avere la sua patria nel totalmente “Altro”». Connettendo l'agnosticismo filosofico-teologico di Karl Barth e di Rudolf Bultmann con gli aspetti “negativi” del tomismo cristiano e della religione ebraica, «il risultato è la formula della “nostalgia del totalmente Altro”». H. Gumnior, “Introduzione. Preistoria e contesto dell'intervista”, in M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, cit., p. 56.

tarda rivalutazione dei trascorsi accademici – aveva indicato Adorno come “intimo allievo”³⁰ di Tillich, attribuendo solamente a se medesimo la filiazione da Cornelius. A questa contraddittoria ridda di rievocazioni degli anni studenteschi possiamo aggiungere anche le righe inviate ad Adorno da un pensatore decisamente più anti-borghese di Horkheimer: Walter Benjamin. Nel 1940, assicurandolo telegraficamente di essere ben disposto a ricevere l'invio del suo saggio intitolato “Sul carattere di feticcio in musica e la regressione dell'ascolto”, quest'ultimo raccomandò al suo interlocutore di rivolgersi a lui usando come pseudonimo, in chiusura della lettera, il cognome del suo docente universitario: «Sono certo un allievo di Rickert (come Lei è un allievo di Cornelius)»³¹. Si può certo cogliere una nota amara in quest'ultima e lapidaria asserzione. Il disincantato autore delle “Tesi sul concetto di storia” alloggiava allora già a Parigi, ma inviò quel conciso messaggio mentre la *Wehrmacht* si stava apprestando a lanciare il suo attacco contro la repubblica francese, ponendo fine a quella *drôle de guerre* che perdurava da settembre. Lui e Adorno erano gli allievi “negletti” di un neokantismo alla cui scuola si erano formati entrambi³².

Una congiunzione li univa, infatti, nella sorte toccata alle rispettive tesi di abilitazione, le quali, nonostante fossero giunte sulla medesima scrivania di Cornelius per vie completamente diverse, ebbero poi a condividere la stessa prassi informale di diniego, con cui l'ordinario, seguendo uno schema evidentemente collaudato, negava loro il proprio sostegno, risparmiando tuttavia ai candidati una presa di posizione ufficiale dell'accademia. Si trattava inoltre dello stesso ordinario che, come abbiamo visto, aveva sperimentato personalmente il rifiuto del proprio scritto di libera docenza, traendone tuttavia, a suo avviso, il massimo giovamento sul piano formativo. Egli, quindi, probabilmente ritenne che quella prassi fosse meno lesiva di

30 Horkheimer impiegò l'espressione seguente: «[Adorno] capitò a studiare nel periodo fiorente dell'università di Francoforte, dopo la sconfitta della prima guerra mondiale, quando nelle discipline filosofiche, in psicologia, in sociologia si trovò riunita un'avanguardia intellettuale. Il presentimento che la condizione della società, della quale la vita giusta ha bisogno, si muovesse verso una ripetizione del male e una catastrofe irreparabile, era comune a parecchi insegnanti dalle tendenze contrastanti, ai filosofi Cornelius e Tillich, come pure ai loro intimi discepoli». Riportato in L. Geninazzi, *Horkheimer & C.*, cit., p. 123.

31 W. Benjamin a T.W. Adorno, 7 maggio 1940, in T.W. Adorno, W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, p. 434.

32 Nonostante Benjamin rappresenti uno dei più noti casi di “nomadismo” accademico, il neokantianesimo, soprattutto attraverso la figura Heinrich Rickert, lasciò comunque un'impronta «tutt'altro che trascurabile», in conseguenza dei primi studi universitari condotti a Berlino e Friburgo fra il 1912 e il 1914 – l'orientamento storico (come storia del problemi), il tentativo di risolvere le opposizioni insite nel sistema di Kant in modo da proseguire oltre, così come i concetti di infinità intensiva ed estensiva, possono essere letti in questa prospettiva. H. Eiland, M. W. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 42-43, 62-65. In toni più vivaci, il combattuto confronto di Benjamin con il neokantismo è documentato anche in G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., pp. 45-46, 82, 98. In tale contesto ci pare interessante rilevare come Benjamin, non mancasse di simpatizzare maggiormente con l'empirismo dei fenomenologi “humiani” che con il razionalismo di Cohen e della Scuola di Marburgo: «Di Kant egli diceva che aveva “posto i fondamenti di un'esperienza di rango inferiore”. [...] Nella critica di Kant Benjamin trovava pure giustificazione per il ritorno dei fenomenologi a Hume. Al positivismo razionalistico [...] Benjamin non attribuiva il minimo valore, perché, come diceva, esso cercava l’“esperienza assoluta”». *Ibid.*, pp. 100-101.

quanto essa poi effettivamente si dovette rivelare, ed è parimenti pacifico ammettere che – per Cornelius – il proprio rifiuto fosse soltanto un modo per rimandare a un futuro prossimo, e a scritti di abilitazione più ponderati³³, l'importante tappa del percorso accademico dei giovani studenti.

Tuttavia sarebbe troppo semplicistico ridurre ai soli aspetti emotivi il giudizio sulla fase trascendentale di Adorno, per quanto essa avesse luogo tra eventi la cui portata distruttiva sfuggì di vista proprio agli stessi contemporanei. Quello che è stato definito uno “scandalo”³⁴ accademico non dovrebbe compromettere una valutazione obiettiva del ruolo svolto dall'istituzione universitaria nella formazione dei teorici critici. Inoltre, ci pare legittimo sollevare dei dubbi circa la presunta indipendenza intellettuale – su un piano strettamente filosofico – del giovane Adorno nei confronti delle concezioni di Hans Cornelius. Egli stesso ammise con franchezza, molti anni più tardi, di essersi accostato allo studio della filosofia non certo privo di “rappresentazioni ideologiche”³⁵. Egli si riferì indirettamente a Cornelius quando trattò il “potere suggestivo”³⁶ delle teorie volte ad abbattere i dogmi ricorrendo ai dati immediati della coscienza. Sebbene nella sua auto-stilizzazione Adorno abbia rimarcato il ruolo decisivo di figure intellettuali che non appartenevano – spesso per una precisa presa di posizione – al mondo dell'università, ponendo l'accento non solo sul suo *status* di *outsider* – per inciso, fra gli studenti francofortesi egli fu soprannominato *Geheimtyp* per il suo atteggiamento eccentrico e amletico³⁷ – bensì anche sulla sua precoce genialità, sottovalutare il contributo della *Bildung* universitaria significherebbe misconoscere il fatto che il luogo in cui avvenne la trasmissione dei “classici” della storia del pensiero furono proprio le aule francofortesi. Altrettanto mistificante, ovviamente, sarebbe trarre da ciò la conclusione che il pensiero di chi divenne a sua

33 Le esternazioni materialistico-dialettiche contenute nelle ultime pagine del testo di Adorno e il carattere visionario di quello di Benjamin – caratterizzato da un linguaggio ermetico estraneo ai canoni di scientificità universitari – dovettero essere già di per sé dei motivi sufficienti a oltrepassare ogni soglia di accettabilità agli occhi di Cornelius.

34 G. Schiavoni, “Fuori dal coro”, in W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1999, p. XX.

35 T.W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., p. 115.

36 Possiamo ipotizzare, con una certa sicurezza, che Adorno si riferisse proprio a Cornelius venendo a discutere criticamente – analogamente a quanto aveva fatto nelle lezioni sulla terminologia filosofica – la *Suggestionskraft* esercitata dalle filosofie soggettivistiche: «La teoria della conoscenza orientata soggettivamente ha un certo potere suggestivo, [...] che poggia nel fatto di dire: nel tuo giudizio tu devi fare affidamento a ciò che ti è dato immediatamente senza la mediazione di un altro, e alle forme della connessione del dato nella tua propria coscienza. Ciò è l'unica cosa, per così dire, a “prova di bomba”, su cui tu devi fare affidamento, senza presupporre dogmaticamente neanche una parola, e qui tu ti trovi praticamente su un terreno sicuro. In genere, quando uno si impegna a partire dal fatto che occorre prendere le mosse dai suoi fatti della coscienza come fondamento della conoscenza, ci si trova consegnati in maniera piuttosto indifesa alla teoria delle conoscenza soggettiva, che sia orientata in senso neokantiano o positivista. [...] Bene, vorrei dire che è perciò estremamente rilevante per la teoria della conoscenza in generale che uno venga invece a resistere ai principi, che non si assuma tale “mio” senza interrogarlo». T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 145.

37 S. Müller-Doohm, *Die Soziologie Theodor W. Adornos*, cit., p. 32.

volta un classico³⁸ possa risolversi in una sofisticazione di nozioni sciorinate agli esami: esse, evidentemente, non potevano acquietare neanche allora i dilemmi di un giovane che ebbe fin da subito un rapporto vivente con l'interrogazione filosofica.

Per valutare obiettivamente la cosiddetta fase trascendentale di Adorno occorre perciò togliersi per un momento gli occhiali del “filosofo della *Dialettica negativa*”: rintracciarlo lungo tutto l'arco della sua produzione non sarebbe né evidentemente possibile, né filologicamente onesto. Ciò non significa però che in questa prima fase non si fossero profilati elementi significativi per il suo approccio filosofico maturo: il problema del rapporto fra coscienza e realtà, ma anche la riflessione sulle scienze naturali del primo Novecento, mediata attraverso Kant e Freud, vengono a innestarsi in tale periodo di incubazione del pensiero critico di Adorno. Inoltre, va da sé come negli anni Venti il giovane studente non potesse ancora possedere quell'indipendenza intellettuale che gli avrebbe permesso di trasformare la propria naturale diffidenza per il didatticismo corneliano in una risposta articolata e filosoficamente convincente³⁹. Neanche il significativo scarto fra la fase trascendentale e la successiva produzione adorniana basta a negare quanto i temi e i problemi con cui “Teddy” era venuto a confrontarsi nei primi scritti universitari abbiano invece lasciato delle tracce significative. Proprio laddove sussistono delle buone ragioni per sostenere – come hanno fatto Carlo Pettazzi e, riallacciandosi ai suoi studi, Hartmut Scheible – che quegli stessi temi e problemi rappresentarono un riferimento polemico costante all'interno del pensiero di Adorno, si manifesta chiaramente il loro ruolo e la loro importanza. Del resto, ci sembrano pienamente condivisibili le considerazioni espresse a riguardo da Umberto Galeazzi, il quale non ha mancato di esprimere una certa perplessità relativamente alla consueta sottovalutazione degli scritti adorniani precedenti a *Kierkegaard*:

Resta da chiarire in base a quali criteri si possa distinguere l'assimilazione superficiale dalla convinzione personale. Il fatto che sia stata abbandonata non implica che la convinzione non era personale. Si può certamente dire che negli anni giovanili si accettano delle posizioni senza magari conoscere bene le altre, ma ciò non vuol dire né che non erano personali e magari condivise con entusiasmo, né che non lasciano tracce nello sviluppo del pensiero di un autore.⁴⁰

38 Per una piena comprensione del significato di tale categoria per Adorno si veda R. Bubner, “Adorno come classico”, in L. Cortella, M. Ruggenini, M. Bellan, *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donizelli, Roma 2005, pp. 337-344.

39 A Kracauer – che, a seguito della stroncatura di Cornelius, gli suggerì di rivolgersi al suo successore, Max Scheler – Adorno rispose che «non si sentiva ancora capace “di utilizzare un lavoro veramente suo come tesi di libera docenza”». R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo, significato politico*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 92.

40 U. Galeazzi, *La teoria critica della Scuola di Francoforte*, cit., pp. 268-269.

In genere i commentatori, a fronte dell'ampia divergenza stilistica e contenutistica fra questi primi lavori accademici e il classico filosofare adorniano, hanno individuato i motivi di collegamento fra Adorno e il suo “maestro” solo su un versante esteriore, sottolineando i numerosi tratti in comune delle rispettive personalità. Sensibile ai linguaggi musicali – relativamente ai quali è doveroso rilevare come la musica prediletta da Adorno fosse stata da lui etichettata come “robaccia”⁴¹ – il professor Cornelius condivideva con il proprio “allievo” l'aspetto più cruciale: la doppia vocazione filosofico-artistica. Anch'egli proveniente da una famiglia di artisti e musicisti, amava cimentarsi nelle arti plastiche e figurative, suonava il pianoforte e diversi strumenti a fiato – fra i quali prediligeva il flauto. Di lui possiamo anche affermare con sicurezza come lungo l'intero arco dell'esistenza abbia ritenuto l'arte la sua autentica passione. Fu poi lo slancio per la poesia a spingerlo – con una spontaneità dai tratti tutto sommato infantili – ad abbandonare ogni prudenza specialistica, incoraggiandolo a produrre dei tentativi letterari. Figura autodidatta e filosoficamente eccentrica, Cornelius inoltre, senza aver avuto allievi né maestri in senso stretto, aveva anche ricevuto il medesimo trattamento che riservò a Adorno negli anni in cui era stato a sua volta uno studente. Fu peraltro respingendo il suo primo tentativo di abilitazione che l'Università di Monaco, dalla quale prese congedo non appena ne ebbe l'occasione, divenne presto ai suoi occhi l'emblema negativo di un sistema d'istruzione aridamente competitivo. Tuttavia, se è difficile non soffermarsi sui curiosi attraversamenti delle rispettive biografie, essi si rivelano anche aspetti del tutto irrilevanti su un piano sostanziale: come abbiamo visto, la poliedricità fu un aspetto trasversale ad ampi strati della borghesia dell'epoca. Lo stesso Adorno ereditò sensibilità ed eclettismo all'interno del clima familiare e al di fuori delle aule universitarie, perciò indipendentemente dall'influenza di un professore che, tutt'al più, gli avrà per questo accordato una sua iniziale simpatia⁴².

41 Proprio definendo il “classico”, in risposta a una richiesta inviatagli dal figlio all'epoca impegnato sotto le armi sul fronte italiano – dove verrà “ufficialmente” ucciso dai partigiani, sebbene dal carteggio emerga che il padre non credette ai dispacci –, Cornelius aveva fornito la sua opinione in proposito, escludendo dalla relativa categoria musicale il jazz e la musica atonale: «Quando parlo di robaccia moderna non devo essere frainteso come se tutto ciò che è “moderno” in musica fosse solo una tale robaccia. Pensa solo a Verdi, Peter Cornelius, Brahms, Dvořák [...] anche Liszt e Wagner non li considero certo spazzatura!!! ma il jazz e ciò che è fatto dalla cosiddetta “musica atonale” lo metto decisamente in conto fra le cose maleodoranti». H. Cornelius a Yngwelín, 5 giugno 1942, *Ana* 352. *Politik* [BSB]. In effetti Cornelius non poteva annoverare dei fenomeni artistici ancora contemporanei in una simile categoria. Con un atteggiamento in parte conservatore egli mostrava di prediligere la modernità del classico alle avanguardie. Interessante notare come tuttavia anche Adorno venisse a esprimere un giudizio altrettanto negativa relativamente al *jazz* e al *ragtime* – composte in una ritmica ossessiva capace di coinvolgere il corpo nella dinamica del ballo. Certo si può anche presumere che la lettera di Cornelius contenesse una buona dose di camuffamento, derivata dalla necessità di compiacere l'ideologia nazionalsocialista – che condannava l'“arte degenerata”, nonché il *jazz* dei nemici americani che il figlio stava combattendo sul fronte italiano – in modo da aggirare efficacemente la censura militare.

42 Semmai è più interessante rilevare come, in questa fase embrionale della loro biografia, Cornelius fungesse

Appurato ciò, dobbiamo ricondurre e rivalutare l'innegabile debito di Adorno nei confronti della lezione corneliana all'interno dell'interpretazione della filosofia di Kant. Nonostante nella sua ultima produzione il filosofo di Francoforte sembri impegnato a recuperare precisamente quanto il professor Cornelius considerava una delle principali *Kinderkrankheiten*⁴³ del sistema kantiano (l'irrappresentabilità e il carattere non commensurabile della cosa in sé⁴⁴), il monismo epistemologico lasciò sicuramente un'impronta di rilievo nella lettura adorniana della *Critica della ragion pura*. In proposito possiamo riportare anche i rilievi di Josef Früchtel, in cui è possibile scorgere un accento polemico contro la netta svalutazione tiedemanniana degli scritti universitari nell'economia del pensiero maturo di Adorno: «[I]l neokantianesimo gli era presente [...] nel suo professore e *Doktorvater* Hans Cornelius, il cui punto di vista gnoseologico egli non difese con un certo zelo solo nella dissertazione di dottorato e nel seguente progetto di abilitazione sul *Concetto di inconscio* [...], ma ancora molto più tardi nelle successive lezioni»⁴⁵. Analogamente a Cornelius, Adorno coltivò poi un rapporto con il testo kantiano di natura più critica che didascalica, ed entrambi furono legati alla tradizione criticista del pen-

da mediatore fra le personalità dei suoi "allievi": avvicinando Horkheimer alla composizione e Adorno alle tematiche epistemologiche. Retrospectivamente, le basi del sodalizio intellettuale fra l'atteggiamento più scientifico del futuro direttore dell'Istituto e quello prevalentemente artistico del *Wunderkind* possono essere rintracciate anche fra i banchi di scuola. Se infatti gli scritti universitari testimoniano di per sé quanto la vicinanza di Adorno al dibattito filosofico-scientifico sia stata soprattutto un prodotto della formazione corneliana, le giovanili inclinazioni artistiche di Horkheimer – testimoniate dal tentativo poetico *L'île heureuse* – trovarono ovviamente un alleato nella pedagogia di Cornelius. Questi si prodigò affinché Horkheimer si istruisse non solo nelle scienze (tra cui la chimica e la fisica), bensì nelle arti (pittura, scultura, musica). Seguendo il principio del *learn-by-doing*, Cornelius impartì a Horkheimer lezioni di composizione, trascinandolo con sé nei viaggi in Italia così da istruirlo sulla storia dell'arte, sui principi pittorici e sulle regole strutturali delle opere rinascimentali. Horkheimer si trovò perfino a sostituire il professore, ripetutamente indisposto a causa della gotta, nella sua classe di disegno. Cfr. J. Abroimet, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, cit., p. 68; O. Asbach, *Von der Erkenntniskritik zur Kritischen Theorie der Gesellschaft*, cit., p. 18.

43 H. Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 25.

44 Cfr. *Ibid.*, pp. 102-110.

45 Früchtel J., "Großartige Zweideutigkeit: Kant", in R. Klein, J. Kreuzer, S. Müller-Doohm (Hrsg.), *Adorno-Handbuch*, cit., p. 311. Dello stesso parere è anche Müller-Doohm: «Che Adorno, effettivamente, abbia tratto vantaggio dallo studio di questa versione dell'Idealismo trascendentale è dimostrato dal seguente fatto: soprattutto in quei seminari e in quelle lezioni in cui, in seguito, quando era un professore di filosofia richiesto da sempre più studenti, si occupò della filosofia e delle tesi di Immanuel Kant, si rifece spesso alle interpretazioni del suo "vecchio maestro". Si pensi ad esempio al suo corso corso del semestre estivo del 1959 sulla *Critica della ragion pura*. Il tema centrale del corso era la distinzione tra giudizi analitici e giudizi sintetici, e Adorno seguì in tutto e per tutto le riflessioni di Cornelius contenute nel volume *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (1926). Da questo commento trasse anche un esempio, che l'autore considerava particolarmente originale: quello del color arancione. Tale colore si colloca "all'interno di una gamma di colori simili tra il rosso e il giallo. Tale frase è certo dotata di verità cogente, nella misura in cui associamo determinate idee al rosso e al giallo, ed è valida per tutte le esperienze future [...] è dunque, nella definizione dei giudizi sintetici a priori, un giudizio sintetico a priori. Ma deriva senza dubbio dall'esperienza e non dal puro pensiero". Anche quando Adorno, in un altro corso, trattò dei concetti di "Io", "causalità" e "cosa", fece nuovamente ricorso a Cornelius [...]. Ciò si può dire anche per quel che riguarda il corso sui Problemi di filosofia morale del semestre estivo del 1963, in cui Adorno si occupò della dottrina Kantiana delle antinomie tornando a citare diffusamente dal succitato commento di Cornelius». S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno*, cit., pp. 704-705.

siero filosofico secondo un atteggiamento significativamente in bilico fra un intento decostruttivo e ricostruttivo. Che l'incontro con la filosofia kantiana fosse avvenuto nel quadro del neokantianesimo di Hans Cornelius, fortemente psicologista e vicino alla *Gestalttheorie*, assunse dunque un preciso e importante significato nel determinare quella stessa *Zweideutigkeit*, ritenuta dai principali commentatori ritengono come il tratto caratteristico dell'interpretazione adorniana dell'idealismo trascendentale. La tensione fra l'aspetto ontologico-trascendente e idealistico-immanente fu ripensata a partire da una prospettiva monistica ereditata da Cornelius, la quale condizionò non poco gli esiti negativi della teoria critica di Adorno.

2.2. Il giovane Adorno lettore di Husserl

In qualità di studente, Adorno frequentò complessivamente soltanto otto semestri all'Università di Francoforte. Confermando, ancora una volta, le aspettative riposte nel proprio affettuoso nomignolo, il “bambino prodigio” [*Wunderkind*] dei Wiesengrund-Adorno si apprestò a elaborare il progetto per la dissertazione finale alla metà di maggio del 1924, proponendolo a Cornelius il 26. Questi accettò immediatamente e senza riserve. Il 6 giugno, dopo poche settimane, il giovane “Teddy” aveva già concluso la stesura del lavoro. Il manoscritto venne consegnato alla facoltà l'11 stesso del mese. Dopo quest'ultima fatica, mentre era in attesa di conseguire il titolo, Adorno fu libero di partecipare a un evento mondano e artistico di grande rilievo, il prestigioso *Frankfurter Musikfest*, dove poté assistere entusiasta alla prima esecuzione di tre frammenti del *Wozzeck* messi in musica da Alban Berg. Questo evento segnò una momentanea svolta all'interno della sua biografia, poiché Adorno iniziò a considerare seriamente l'idea di trasferirsi a Vienna al fine di intraprendere un vero e proprio apprendistato musicale sotto la guida del famoso compositore⁴⁶. Gli impegni universitari furono dunque relegati temporaneamente sullo sfondo, mentre il giovane studente intravide nuove e più allettanti prospettive professionali. La tesi di dottorato, intitolata *Die Transendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, fu comunque discussa con successo – valutata da Cornelius con il massimo dei voti – in questo particolare momento della vita di Adorno, il 28 luglio 1924, ovvero quando lo studente neokantiano stava per cedere il passo all'allievo schönbergiano.

Adorno decise dunque di discutere i problemi della fenomenologia, ovvero di una corrente di pensiero contemporanea, anziché optare per una trattazione direttamente incentrata sulle te-

46 Fino ad allora il suo maestro di composizione era stato il francofortese Bernhard Sekles. *Ibid.*, p. 116.

matiche del criticismo kantiano – attorno alle quali, peraltro, Cornelius doveva riflettere approfonditamente proprio in quegli stessi anni, considerato infatti come il suo *Kommentar* vedesse la luce appena nel 1926. Nonostante non sia noto il motivo determinante della scelta relativa al tema della dissertazione, è comunque possibile formulare alcune ipotesi. La prima di queste lascia supporre che dietro la scelta di Adorno si celasse in realtà l'influenza di Horkheimer. I due futuri “compagni di strada” della teoria critica si erano infatti conosciuti già nel 1921, appena Adorno si fu immatricolato all'Università. Sebbene in questa fase delle rispettive biografie essi non fossero ancora propriamente intimi⁴⁷, i due avevano comunque stretto un rapporto destinato a prolungarsi lungo l'intero percorso universitario francofortese, durante il quale l'assistente di Cornelius svolse la funzione, decisamente rilevante, di promuovere gli studi del promettente commilitone⁴⁸. Come noto, le circostanze del loro primo incontro furono rievocate dallo stesso Adorno nella celebre lettera aperta redatta in occasione del settantesimo compleanno di Horkheimer:

Non appena ti vidi la prima volta al seminario di psicologia di Adhémar Gelb, tu (di otto anni più grande) non mi sei parso affatto uno studente: piuttosto un giovane uomo di buona famiglia che tributa un interesse distanziato per la scienza. Eri privo di quella deformazione professionale accademica che porta facilmente a confondere l'occupazione con cose erudite per la realtà. Ciò che dicevi era solo così assennato, acuto e, soprattutto, indipendente, che ti avvertii ben presto come superiore alla sfera dalla quale ti tenevi fuori inavvertitamente. In un altro seminario avevi tenuto una brillante relazione, credo su Husserl, da cui avevi studiato per due semestri. Venni spontaneamente da te e mi presentai. Siamo stati insieme da allora⁴⁹.

Su invito dello stesso Cornelius, fra il 1920 e il 1921 Horkheimer aveva infatti avuto modo di frequentare a Friburgo le lezioni di Edmund Husserl. Probabilmente incoraggiato dai punti

47 «Sebbene Horkheimer e Adorno si siano conosciuti presto tramite il comune *Doktorvater*, allora sussistevano fra loro rilevanti divergenze d'opinione. Ciò è confermato, per esempio, nella retrospettiva sugli anni Trenta di Willi Strzelewicz: “Nella mia memoria il rapporto fra Horkheimer e Adorno non era come lo raffigurarono nei successivi sviluppi. [...] Viaggiando sul treno per Kronberg Horkheimer e io parlammo dell'avvenuta lezione inaugurale di Adorno. Manifestai la mia simpatia per l'interpretazione del suo pensiero filosofico. Ma Horkheimer prese subito le distanze. Parlò con un tono del tipo “che importa delle idee di Adorno”. Svolgo questi ricordi perché supportano la mia ipotesi: che Horkheimer si sia avvicinato ad Adorno solo successivamente, finendo per esserne influenzato nei suoi pensieri e perfino nel suo stile». S. Müller-Doohm, *Die Soziologie Theodor W. Adornos*, cit., p. 299 [nota 67]. Come ha ricordato Pettazzi, nel 1969, commemorando l'amico e collaboratore appena scomparso, Horkheimer venne a confermare – giustificando il tardivo coinvolgimento effettivo di Adorno nelle attività dell'Istituto – che «all'epoca [1930] il suo principale interesse era ancora la musica». Riportato in C. Pettazzi, “Studien zu Leben und Werk Adornos bis 1928”, in H.L. Arnold (Hrsg.), *Theodor W. Adorno, Text+Kritik*, München 1983, p. 24.

48 Tale aspetto si trova confermato anche nella biografia di Stefan Müller-Doohm: «La relazione tra i due si limitò, all'inizio, all'incoraggiamento, da parte di Horkheimer, degli studi di filosofia di Adorno». S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno*, cit., p. 100.

49 T.W. Adorno, “Offener Brief an Max Horkheimer”, *Gesammelte Schriften*, XX, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, pp. 156-157.

di contatto fra il pensiero di quest'ultimo e le teorie del suo “maestro”⁵⁰, Horkheimer tentò di gettare un ponte fra la fenomenologia e la filosofia trascendentale di Cornelius⁵¹. Poiché Adorno ebbe occasione di entrare in contatto con Horkheimer precisamente quando quest'ultimo era appena rientrato a Francoforte dal soggiorno friburghese, si potrebbe ipotizzare che ciò abbia orientato la scelta della fenomenologia come tema per la dissertazione dottorale da presentare a Cornelius. Il fatto stesso che nel 1965, mentre era impegnato a richiamare alla mente le circostanze del loro primo incontro, Adorno ritenesse, con ogni probabilità, che esso fosse avvenuto nel quadro di una relazione tenuta da Horkheimer su Husserl, dimostra di per sé, al di là dell'attendibilità dei ricordi, che per lui l'evento era significativamente associato alla fenomenologia. Inoltre, si può legittimamente ritenere che i contatti fra i due, proprio perché in questa fase si trovarono essenzialmente circoscritti alle attività accademiche, si fossero intensificati in vista della conclusione degli studi di Adorno, tanto che egli venne a preparare l'ultimo esame di psicologia approfittando dell'esperienza maturata in tale campo sia da Horkheimer sia da Pollock:

Per assimilare la materia – scrisse all'amico Leo Löwenthal – mi stabilisco a Kronberg per dieci giorni dove Max Horkheimer e il suo amico Pollock, due persone davvero non comuni, mi hanno accolto con grande affetto sottoponendomi a severo trattamento psicologico-schumanniano. Entrambi sono, tra l'altro, comunisti, e così abbiamo avuto lunghe e appassionate conversazioni sulla concezione materialistica della storia, nella

50 Nella breve corrispondenza con Cornelius Husserl ebbe modo di accennare che i punti di contatto fra le sue teorie e le posizioni del primo erano riconducibili ai suoi lavori “psicologisti”, segnatamente a *Psychologische Studien zur elementaren Logik* (1894). R.D. Rollinger, “Husserl and Cornelius”, cit., p. 46. Come abbiamo visto, Cornelius aveva un retroterra formativo tale da legittimare il suo tentativo di immettersi nella fenomenologia, proponendone una versione “impura”. Riecheggiando infatti una delle principali aspirazioni del “maestro”, all'indomani del suo soggiorno friburghese anche Horkheimer rassicurava Cornelius nelle sue convinzioni. Tracciando un ironico resoconto delle discussioni svolte, Horkheimer dichiarò l’“imprudenza” di aver suggerito a Johannes von Kries (importante psicologo e fisiologo cofondatore, assieme a Hermann Ebbinghaus, della *Zeitschrift für Psychologie*, nonché collaboratore di Helmholtz sul tema della percezione dei colori) «che, tra i filosofi viventi, forse Husserl è quello a Voi più vicino. Con sgomento vidi che il nome di Husserl aveva su di lui l'effetto del famoso drappo rosso. Ho ovviamente cercato di fargli presente che ciò non significava affatto un consenso alla fenomenologia husserliana, e che nessuno potrebbe essere più chiaro di Voi sui suoi errori di metodo. Gli ho consigliato al più presto la lettura della *Transcendentale Systematik*, ma ebbi l'impressione che egli, dovesse effettivamente mettere le mani sul libro, già alla vista dell'intestazione della prima parte, in cui figura la parola “fenomenologia” (horrible dictu), colpirebbe solo con uno strillo di terrore, facendolo in frantumi, una parte del servito da caffè. Se non avessi avuto questa conversazione, egli non avrebbe certamente letto la *Transcendentale Systematik*, però penserebbe ancora a Voi senza astio. Così, mi dovete perdonare di avervi arrecato danno e sciagura». M. Horkheimer a H. Cornelius, 7 agosto 1921, *Ana* 352. *Briefe an Hans Cornelius* [BSB].

51 Le conseguenze di questo interessamento per la fenomenologia sono chiaramente riscontrabili a cominciare dal 1925, quando Horkheimer iniziò a maturare un evidente distacco dai metodi fenomenologici psicologistici adottati nel quadro dell'idealismo trascendentale cornelianiano, indirizzandosi verso una declinazione materialistica della fenomenologia. A. Schmidt, “[Husserls erkenntnistheoretische Fundierung der Wesensschau] Habilitations-Probevortrag. Editorische Vorbemerkung”, in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, XI, cit., p. 81; O. Asbach, *Von der Erkenntnistheorie zur Kritischen Theorie der Gesellschaft*, cit., pp. 129-228.

quali abbiamo convenuto su molte cose⁵².

A ogni modo, l'innegabile interessamento per la fenomenologia maturato prima da Horkheimer e, successivamente, da Adorno – oltre a rispecchiare per certi versi lo spirito dei tempi, in cui Husserl veniva a ricoprire un ruolo decisamente influente – si conciliava invero con le esigenze stesse del pensiero di Cornelius. Quest'ultimo infatti, ritenendo giustamente l'alfiere della polemica sullo psicologismo il suo principale avversario teorico, nel 1916 aveva pubblicato la *Transcendentale Systematik* in replica alle *Idee per una fenomenologia trascendentale e una filosofia fenomenologica*, apparse invece tre anni prima. Forse il professore monacense, che per anni aveva tentato di mantenersi in contatto con l'indirizzo fenomenologico, individuando nella Quinta ricerca delle *Ricerche logiche* un adeguato terreno di confronto⁵³, fu confermato nelle sue aspettative dalla svolta trascendentale di Husserl. Ai suoi occhi, alcuni aspetti della fenomenologia presentavano una teoria della conoscenza fondata a partire dai fenomeni psichici. Su tale base Cornelius poteva asserire un'affinità con le proprie teorie, ammettendo come differenza quella di essersi richiamato diversamente alla tradizione della scuola di Brentano⁵⁴.

Tuttavia, al contrario di altri autori i quali, dopo esser stati duramente presi di mira dalle *Ricerche logiche*, tentarono convenientemente di rivedere le proprie posizioni⁵⁵, Cornelius non intese affatto muovere alcuna autocritica e, piuttosto, cercò di confutare a sua volta Husserl. Convinto che questi sostenesse posizioni altrettanto psicologistiche, Cornelius si era infatti posto sul suo stesso piano. In questo modo poteva reindirizzare al mittente le accuse di psicologismo, aggiungendo inoltre un rimprovero di mancata coerenza con le stesse premesse da cui Husserl si era mosso. Probabilmente, l'avvicinamento husserliano all'idealismo trascendentale, oltre a confermare le sue impressioni, dovette confortarlo nel convincimento che la

52 Riportato in R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, cit., p. 57.

53 H. Cornelius, "Psychologische Prinzipienfragen [II]", cit., p. 21.

54 Cornelius richiamò la contraddittorietà della nozione di atto, già evidenziata nei primi scritti, e da lui rielaborata nel senso delle connessioni fra "contenuti parziali" [*Teilinhalt*]. *Ibid.*, pp. 29-35.

55 Esemplificativo a riguardo è il riavvicinamento a Husserl di un filosofo affine a Cornelius, cioè Theodor Lipps che, nonostante avesse «precedentemente difeso una concezione simile a quella di Cornelius, sostenendo l'esclusività dei contenuti nell'esperienza psichica [...] [p]roprio negli anni immediatamente precedenti al 1900 [...] iniziava la svolta verso una "psicologia dell'appercezione" fondata sulle attività dell'Io». Riccardo Martinelli ha avuto modo di ipotizzare che la distanza fra i due "brentaniani" (tendenti ad accentuare ora l'uno ora l'altro polo della relazione intenzionale) possa essere stata catalizzata e accentuata negli anni in cui essi vennero a scontrarsi in relazione alle qualità figurali. Duramente attaccati da Husserl essi «cercarono di evitare un atteggiamento di rottura nei confronti della fenomenologia di Monaco». Tuttavia, «[m]entre Lipps verrà poi riabilitato [...] il pesante giudizio riservato a Cornelius [...] non [fu] destinato a rientrare. [...] D'altro canto, non andrebbe dimenticato – prosegue Martinelli – che il riavvicinamento tra Husserl e Lipps non ebbe come conseguenza la scomparsa dalla invariata seconda edizione dei *Grundzüge der Logik* di Lipps (1912) di quelle proposizioni scopertamente psicologistiche che avevano rappresentato il bersaglio polemico delle *Ricerche logiche* husserliane». R. Martinelli, "Astrazione e sentimento", cit., pp. 809-810.

propria prospettiva fosse maggiormente solida da un punto di vista scientifico, o quantomeno immunizzata da percorsi interpretativi mistico-esistenziali: «Accentuando il ruolo della conoscenza empirica e della partecipazione del soggetto alla sua validità universale, egli credeva di aver eliminato completamente l'elemento mistico presente nella dottrina husserliana della “visione originaria” dei dati di fatto universali»⁵⁶.

Numerosi indizi consentono di sostenere come Cornelius abbia recepito l'intervento sullo psicologismo esclusivamente quale tentativo di restaurare la logica aprioristica contro cui le varie forme di empirismo erano andate polemizzando – a suo avviso efficacemente – fin dalla metà del XIX secolo. Egli fu certamente anche miope in tale giudizio. Inoltre non sembrò cogliere la portata distruttiva del concetto di intenzionalità nei confronti della psicologia naturalistica. Ai suoi occhi la nascita della fenomenologia non sembrò rappresentare un punto di rottura con l'idealismo trascendentale, né tantomeno l'abbozzo di una forma di filosofia tesa a smarcarsi dall'oggettivismo insito nei metodi epistemologici delle scienze naturali⁵⁷. Altrimenti detto, secondo Cornelius la fenomenologia intendeva fondamentalmente riprendere il progetto kantiano, rifondando in modo razionalistico la svolta copernicana, laddove i propri sforzi si erano evidentemente concentrati sul motivo opposto. Come dichiarato fermamente nella premessa alla *Systematik* – con una prosa non priva di una certa enfasi retorica – la conoscenza del “regno delle essenze” andava costruita attraverso l'esperienza:

Non c'è errore in ambito teorico che oggi riscuota maggior consenso e diffusione dell'idea che alla nostra conoscenza sia precluso l'accesso al “regno delle essenze e delle verità eterne celato dietro i fenomeni”. Già dal fatto che da questo errore dipenda il problema della filosofia pratica, e della sua soluzione, in Kant si può dedurre come ciò abbia una rilevanza non meramente teoretica. Ritengo di non sopravvalutare il suo valore pratico nel ritenerlo l'errore più fatale di cui soffre lo sviluppo spirituale della nostra cultura. In questo libro non si discuterà delle sue conseguenze pratiche e del loro superamento. Mi interessa anzitutto non semplicemente confutarlo [...], e di fondare positivamente la teoria della conoscenza scientifica con chiarezza e certezza, così che in futuro l'anelito scientifico non possa cadere nuovamente nella tentazione di ritirarsi, dalle difficoltà della conoscenza autoimposte, dalle “verità essenziali ed eterne”, in quanto essa tiene i frutti che le sembra

56 R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, cit., p. 56.

57 Secondo Habermas, sarebbe soprattutto sotto tale profilo che la teoria critica recepì le analisi husserliane: «Husserl [...] chiama oggettivistico un atteggiamento che rapporta ingenuamente enunciati teorici e dati di fatto. Esso suppone come un qualcosa essente in sé le relazioni tra grandezze empiriche, che vengono rappresentate in proposizioni teoriche; nello stesso tempo, fa sparire il quadro trascendentale entro cui soltanto si formi il senso di tali proposizioni. Appena queste vengono comprese in relazione con il sistema di riferimento posto a priori con esse, l'apparenza oggettivistica si sgretola, rendendo visibile un interesse guida della conoscenza». Riportato in R. Racinaro, *Il futuro della memoria. Filosofia e mondo storico tra Hegel e Scheler*, Guida Editori, Napoli 1985, p. 182. A riguardo è comunque anche opportuno puntualizzare, usando le parole di Dieter Frey, che la psicologia della forma «implicava l'immagine di un uomo che struttura attivamente l'ambiente [*Umwelt*] anziché reagirvi solo in maniera passiva». Riportato in O. Asbach, *Von der Erkenntniskritik zur Kritischen Theorie der Gesellschaft*, cit., p. 123.

impossibile poter raccogliere da sempre nelle sue mani⁵⁸.

Nel periodo in cui la vicinanza di Husserl al kantismo si fece effettivamente esplicita, fu però sui risvolti mistici della dottrina delle essenze che si andarono ad appuntare le critiche di Cornelius. Nella traduzione dello schema kantiano all'interno, rispettivamente, della fenomenologia husserliana e della psicologia trascendentale corneliana, si seguirono in effetti modelli interpretativi inconciliabili, che divennero la radice ultima del rinnovato dissidio fra i due pensatori e i rispettivi indirizzi, acutizzatosi in quei medesimi anni proprio in virtù di un certo avvicinamento fra le rispettive impostazioni filosofiche⁵⁹.

Considerato il contesto appena abbozzato nelle sue linee generali, non sarebbe troppo infondato ritenere come possa essere stato proprio Cornelius a prendere l'iniziativa di coinvolgere Horkheimer e Adorno nella fenomenologia. Speculando sui possibili risvolti di una simile impresa, si potrebbe ipotizzare anche che, incoraggiando i suoi migliori studenti a confrontarsi con la scuola fenomenologica, Cornelius avesse aspirato per un momento ad assicurare una discendenza al proprio indirizzo filosofico e, dunque, a farsi caposcuola di una linea immanentistica retrodataibile fino ad Avenarius, contaminata dalla *Gestalt* e ispirata al kantismo antropologizzato. D'altronde anche il suo vero e proprio concorrente, Theodor Lipps – che infatti aveva ricevuto altrettante critiche da parte di Husserl, salvo poi essere riabilitato, a seguito di alcune innovazioni, come un precursore dell'indirizzo fenomenologico – sembrava aver accarezzato l'idea di preparare i propri collaboratori a un confronto serrato con la filosofia husserliana:

Ho detto una volta (metà per scherzo, metà sul serio) ai miei allievi più avanzati, i quali studiano molto diligentemente le Sue *Ricerche logiche*, che uno di loro dovrebbe prima o poi stilare uno scritto polemico contro di Lei con il titolo “Lo psicologismo di Husserl”. Certo per il momento lo psicologismo di Cornelius, che tanto acutamente guarda ai problemi senza vederli, è per noi più evidente. L'uomo non è così confuso come Jerusalem, ma è forse ancora più incurabile⁶⁰.

Riassumendo, se teniamo conto di come negli anni monacensi Cornelius avesse tentato, se

58 H. Cornelius, “Vorwort”, *Grundlagen der Erkenntnistheorie*, cit.

59 «La differenza radicale dell'impostazione filosofica di Husserl rispetto al kantismo antropologizzato di Cornelius [...] si trova propriamente a questo livello: in questa seconda linea il significato non è scindibile dalla connessione degli Erlebnisse, dei dati immediati; come abbiamo già notato, secondo Cornelius, la dottrina della intenzionalità fa sì che Husserl abbandoni sempre più una rigorosa posizione criticista, quella dell'idealismo trascendentale, e si avvicini, in molte affermazioni, alla filosofia classica di un realismo trascendente». L. Geninazzi, *Horkheimer & C.*, pp. 162-163

60 Si tratta di una lettera che Lipps inviò a Husserl (8 dicembre 1903) assieme alla recensione di uno scritto di Wilhelm Jerusalem. Riportato in R. Martinelli, “Astrazione e sentimento”, cit., p. 810. In tale contesto Martinelli ha osservato che, nonostante la tardiva riabilitazione, Lipps aveva comunque mantenuto invariati i *Grundzüge der Logik* accusati di psicologismo.

non di immettersi, perlomeno di intromettersi nel movimento fenomenologico, non sorprenderebbe che egli, una volta giunto a Francoforte, avesse potuto decidere di proseguire su questa linea, scegliendosi dei collaboratori fra i propri studenti. In questa prospettiva sarebbe proprio Cornelius – che fra tutti i bersagli polemici del giro di accuse di psicologismo ebbe a ricevere il maggior numero di critiche e che, fra l'altro, non ritrattò le sue convinzioni iniziali – a rappresentare probabilmente la principale causa del confronto ingaggiato da Horkheimer e Adorno con la fenomenologia husserliana. In quella che, nelle migliori aspettative, sarebbe potuta divenire la sua “scuola”, egli andò così a nutrire, anche contro le sue intenzioni, i germi della propria distruzione, fornendo involontariamente ai suoi studenti gli strumenti intellettuali non solo per criticare la fenomenologia ma, con e contro di essa, per scardinare l'intera tradizione idealistica della gnoseologia. Volendo individuare un movente esterno, in un certo senso furono allora le ambizioni del professor Cornelius a rendere Adorno l'autore in potenza della *Metacritica della gnoseologia*, facendo sì – prendendo in prestito un'espressione ironica di Peter von Haselberg: «Che anche Wiesengrund appartenesse a quei cavalieri (come affermò uno specialista di Husserl) che credevano di aver scoperto le fessure nelle argomentazioni fenomenologiche; senza comunque fare mai irruzione»⁶¹.

Sebbene negli anni Venti Adorno avesse sottoposto Husserl a una disamina critica senza ricevere alcuni margini di apprezzamento, nel suo pluriennale confronto con la fenomenologia si conferma come la battaglia fenomenologica contro lo psicologismo e il neokantismo non fosse rimasta lettera morta. La svolta verso le “cose stesse”, inaugurata polemicamente da Husserl, dovette essere interpretata come un'occasione di riflessione volta a riguadagnare una diversa prospettiva oggettiva all'interno della filosofia. L'accento husserliano sull'intenzionalità della coscienza permetteva inoltre di relativizzare la pretesa soggettiva di risolvere la realtà nel diaframma della sensibilità: il vissuto non andava identificato con l'oggetto stesso. Ciò apriva la possibilità di una pluralità di accessi alla realtà che la filosofia di Cornelius invece, con i suoi invariabili “fattori di unificazione”, così come con il suo saldo rifiuto di considerare il problema della cosa in sé in termini meta-fisici, sembrava destinata a smarrire. Un altro aspetto che a nostro avviso non va sottovalutato si dava inoltre proprio con lo stesso dualismo che la fenomenologia andava (suo malgrado) a riproporre fra i poli della teoria della conoscenza: coscienza e realtà, validità e genesi, ideale e reale si trovarono nuovamente contrapposti l'un l'altro, e ciò richiama alla mente come le antinomie del sistema kantiano non fossero inutili complicazioni del suo pensiero, ma gli stessi fondamenti dell'architettura critica del criticismo. In breve, la materializzazione dell'apparato trascendentale avvenuto all'interno del

61 P.v. Haselberg, “Wiesengrund-Adorno”, cit., p. 127.

kantismo antropologizzato, mentre da un lato intendeva rivalutare il filosoficamente disprezzato mondo “sublunare”, aveva finito per radicalizzare il principio d'identità e, con esso, il carattere ideologico della gnoseologia: la realtà era coscienza, la genesi era la validità, il reale era l'ideale. In conformità a un principio demistificante, il neokantismo aveva proibito agli uomini di sbirciare superstiziosamente al di là dello specchio della rappresentazione, dimenticando però di escogitare un rimedio contro la malia di un mondo divenuto compiutamente l'immagine riflessa dell'uomo⁶².

Hartmut Scheible ha sottolineato come, nonostante non si dia un “motivo preciso” per giustificare la decisione di Adorno di scegliere «come tema per la propria dissertazione un oggetto della fenomenologia»⁶³, sia opportuno prendere in considerazione l'ipotesi che il giovane studente avesse allora avvertito un «indefinito sentimento di affinità»⁶⁴. A suo giudizio l'idea di uno “sguardo chiarificatore” e “puro” sulle cose «gli si addiceva di più di quella del suo immediato maestro Cornelius»⁶⁵. Per quest'ultimo, l'oggetto in sé assumeva i contorni formalizzati di una legge del fenomeno, svuotato dei contenuti originari – le qualità – da cui la conoscenza intellettuale prendeva le mosse. Rispetto a ciò, l'opportunità di mettere in maggior rilievo il momento percettivo all'interno dell'esperienza concettuale fu probabilmente colta con interesse da Adorno⁶⁶. In proposito Scheible ha anche giustamente notato che, «sebbene

62 L'antesignano di un tale approccio al problema della cosa in sé, volto a demolire, idealisticamente, l'idea di una natura regolata secondo una causalità meccanicistica o in sé, va probabilmente considerato Albert Friedrich Lange. Discutendo criticamente l'«attuale concezione della scienza della natura», nella seconda metà dell'Ottocento Lange scrisse: «Quest'ultima, secondo la quale le cause e gli effetti sono tutti compresi nel concatenamento più rigoroso delle leggi della natura, fuori delle quali non è attribuita nessuna importanza causativa a nessuna cosa, a nessuna idea, questa concezione precisa e scientifica della legge di causalità è certamente nuova, e, in un tempo che la storia può delimitare, fu acquisita per via d'induzione. La necessità proveniente immediatamente dalla natura dello spirito umano, di ammettere una causa per ogni cosa, è in realtà spesso assai poco scientifica. È in virtù dell'idea di causalità che la scimmia (in questo, a quanto pare, organizzata come l'uomo) porta la zampa dietro lo specchio o volta il mobile, ostinata, per cercare la causa dell'apparizione del suo *alter ego*». F.A. Lange, *Storia del materialismo*, I, Libreria Editrice Monanni, Milano 1932, pp. 62-63. Secondo Dirk Vahinger l'interpretazione del materialismo quale principio metafisico elaborata da Lange portò il neokantismo antropologizzato a “derealizzare” la realtà: «La storia della modernità può esser narrata come storia del dubbio sulla realtà. Nel 1875 Friedrich Albert Lange definì il “dubbio sulla realtà del mondo fenomenico” nei termini di un comandamento scientifico del tempo. Nel 1982 Jean-François Lyotard dichiarò la nascita del postmoderno a partire da tale dubbio del moderno. Perché la modernità, “in qualunque modo la si voglia datare, si accompagna a uno sconvolgimento della fede e, in certo modo in conseguenza dell'invenzione di altre realtà, alla scoperta di come poco realtà sia la realtà”. Quando la storia viene raccontata in questo modo, allora la modernità (in una maniera complementare all'emancipazione dal mito del fattuale) è prima di tutto una storia di decadenza e di perdita». D. Vahinger, *Auszug aus der Wirklichkeit. Eine Geschichte der Derealisation vom positivistischen Idealismus bis zur virtuellen Realität*, Fink, München 2000, p. 13. Tuttavia, forse dovremmo parlare più di derealizzazione della materia, anziché della realtà, altrimenti si fa dire a Lange il contrario di quanto suggerito, per esempio, nel passo riportato più sopra. Nell'ottica del “dubbio sulla realtà del mondo fenomenico” era semmai la scienza a comandare (alla filosofia) di smettere di dubitare della realtà stessa del fenomeno.

63H. Scheible, *Theodor W. Adorno*, cit., p. 33

64 *Ivi*.

65 *Ivi*.

66 Nel saggio su Kracauer Adorno rievocava il significato filosofico dalla visione eidetica e il fascino da lei esercitato sui giovani pensatori dei primi anni Venti: «In Scheler [Kracauer] incontrò la fenomenologia,

Husserl fosse piuttosto estraneo nei confronti dell'arte», nella sua filosofia era «tuttavia riconoscibile un momento connotato fortemente in senso estetico»⁶⁷, che difficilmente poté passare inosservato agli occhi del giovane “allievo” di Cornelius. Tali osservazioni sono pertinenti in linea di massima, fintanto che riconoscono il valore attribuito da Adorno al momento intuitivo dell'esperienza conoscitiva o, per meglio dire, a una mediazione fra soggetto e oggetto capace di offrirsi «nella sua presenza in carne e ossa» [*in seiner Leibhaftigkeit*]⁶⁸ – facendo nostra un'espressione frequentemente impiegata proprio dall'ideatore della fenomenologia.

Tuttavia, rimandando a quanto abbiamo cercato di far emergere nel secondo capitolo, occorre tenere presente come Cornelius stesso non fosse affatto estraneo all'enfaticizzazione del momento intuitivo. Egli riteneva infatti che il merito della sua filosofia fosse proprio quello di aver contribuito a spiegarne l'intreccio con l'intelletto. Questo aspetto non emergeva forse con sufficiente chiarezza nei suoi testi epistemologici, nei quali il professore monacense sottometteva le analisi fenomenologiche alle esigenze analitiche di un intelletto volto a studiare e individuare le regolarità scientifiche della connessione dei fenomeni naturali. Ma vale la pena ricordare come i suoi scritti estetici – di cui gli *Elementargesetze der bildenden Kunst* rappresentano la sintesi più organica e matura – fossero intessuti di analisi fenomenologiche incentrate sulla visione diretta di oggetti (artistici) che non erano seconde, perlomeno nell'attenzione prestata al momento percettivo, a quelle eidetiche⁶⁹. Con una significativa dif-

prima di quella husserliana. [...] Il programma della visione eidetica, soprattutto la cosiddetta fenomenologia dell'immaginetta, sembrò adeguato allo sguardo che reggeva a lungo, con fatica e con dolore, e che non si lasciava distogliere da nulla, per quanto poco la componente scettica di Kracauer possa aver approvato la pretesa scheleriana di cogliere immediatamente e senza riflessione qualcosa di valido sic et simpliciter e obiettivamente. La fenomenologia di quell'epoca conteneva potenziali ancora completamente diversi da quelli che dopo Scheler ne derivarono e dominarono. Essa era per così dire scritta su misura per un tipo di intellettuale che stava sorgendo allora e per i suoi bisogni. La parola visione di essenze si offriva come sanatoria per la crescente incapacità della coscienza sperimentale di capire e penetrare la complessa realtà sociale, sempre più fittamente intessuta di ideologia. La fisiognomica di tale realtà occupava il posto della teoria entrata in discredito. Essa non era affatto unicamente un surrogato di quest'ultima; essa insegnava alla coscienza ad assimilarsi ciò che facilmente sfugge a colui che pensa procedendo dall'alto, e tuttavia a non lasciarsi cibare di fatti ottusi. Per coloro che non volevano venire accecati dalle ideologie né dalla facciata di ciò che era semplicemente constatabile la fenomenologia funzionava. Innervazioni del genere in Kracauer sono diventate fruttuose come in pochi altri». T.W. Adorno, “Uno strano realista”, cit., pp. 72-73.

67H. Scheible, *Theodor W. Adorno*, cit., p. 33.

68 E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Mondadori, Milano 2008, p. 103.

69 Da questo punto di vista si potrebbe definire la *Kunstwissenschaft* corneliana come un tentativo pionieristico di elaborare quella grammatica del vedere che più tardi inaugurerà (grazie al contributo decisivo di Rudolf Arnheim) i campi disciplinari dell'educazione e della percezione visiva. Fu infatti allo scopo di tracciare i lineamenti teorici per “imparare a vedere” e, dunque, a “leggere” consapevolmente gli effetti della costruzione formale degli oggetti a livello soggettivo che Cornelius giunse ad analizzare (con metodo fenomenologico) gli artefatti artistici illustrati nei suoi libri di pedagogia dell'arte. In essi egli si avvale di principi proto-gestaltisti, sottolineando come l’“effetto d'insieme” (decisivo sul piano formale) fosse il risultato complessivo di un'interazione complessa fra elementi interni ed esterni all'artefatto. H. Cornelius, *Elementargesetze der bildenden Kunst. Grundlagen einer praktischen Ästhetik*, Teubner, Leipzig 1908, pp. 39-50.

ferenza, comunque: Cornelius non reputava fosse possibile, al contrario di Husserl, affrettare l'elaborazione delle categorie di genere e di specie ricavandole direttamente nell'atto intuitivo, né tantomeno riteneva praticabile la loro identificazione con l'essenza stessa delle cose⁷⁰. Forse l'affinità “estetica” di Adorno con la fenomenologia può essere ricercata nel fatto stesso che essa tentasse di recuperare un discorso sull'essenza delle cose capace di contenere elementi realistici e non solo formali⁷¹. Tuttavia l'intuizionismo fu da lui combattuto altrettanto duramente di come aveva fatto Cornelius, lasciando poco spazio a un'intuizione delle essenze in cui il positivo diveniva *index veri*.

Nell'immediato, però, le posizioni di Adorno sulla fenomenologia non si contraddistinsero da quelle di Cornelius. Difficile è affermare con certezza quali siano state le ragioni. Possiamo infatti ammettere tanto che si sia trattato di un passivo adeguamento alle idee dell'ordinario, quanto piuttosto il prodotto di una certa immaturità filosofica. Al contempo, tuttavia, dobbiamo anche ritenere probabile che, trattandosi del lavoro di uno studente appena ventenne, siano stati entrambi i fattori a giocare la loro parte nella scarsa originalità del testo adorniano. In ogni caso una risposta definitiva non la si può definire né in base alla dissertazione né attribuendo al suo autore idee che egli venne ovviamente a sviluppare in un momento posteriore. Con questo primo studio egli procedette piuttosto a «“cornelizzare”, per così dire,

70 In questo modo si sarebbe compiuto quanto Felix Krueger (allievo di Cornelius e Lipps a Monaco, fondatore a Lipsia di quella linea “eterodossa” di psicologia della forma denominata poi *Ganzheitspsychologie*) aveva definito *falsche Objektivierung* o *Verdinglichung*: «Questa [...] capita sempre – come spiegava Cornelius nella sua replica a Husserl – dove un contenuto di coscienza viene pensato come qualcosa di indipendente e permanente in senso sostanziale». La polemica con il concetto di intuizione husserliano ruotava ancora una volta attorno alla nozione brentaniana di atto: essendo «la coscienza temporale i vissuti» non si trovavano “impossessati” dall'intuizione, comparendo piuttosto «in una serie temporale della quale si ha coscienza in diversi istanti». La «fonte di tale oscurità», secondo cui la “cosa stessa” poteva darsi in una “percezione adeguata”, veniva individuata da Cornelius nella definizione brentaniana del “percepire” in termini di “prendere per vero”, la quale aveva indirettamente condotto ad “abusare” del termine di “evidenza”. «Che questo uso linguistico sia etimologicamente falso sia detto per inciso: *wahrnehmen* viene erroneamente scritto con una “h”, ma non ha con la radice *wahr* nulla a che vedere, provendendo dalla radice *war* di *Warnung*, *Warte*. Esso è anche perlomeno inconsequente e, soprattutto, da escludere per il principio dell'assenza di presupposti dalla fondazione fenomenologica della gnoseologia, poiché implica una condizione non realizzabile fenomenologicamente: ciò che può realizzarsi fenomenologicamente sono sempre i fenomeni delle cose e mai le cose stesse, la cui supposta conoscenza si dà per scontata riallacciandosi a un'idea volgare e gnoseologicamente non chiarita, mentre essa avrebbe urgentemente bisogno di chiarificazione gnoseologica». H. Cornelius, “Psychologische Prinzipienfragen [II]”, cit., pp. 18-19, 35-36.

71 A ciò sembra rinviare un commento della dissertazione. Dopo aver criticato la presupposizione di un essere *simpliciter* radicalmente contrapposto alla coscienza (il dualismo husserliano), Adorno aggiunse un apprezzamento relativo al concetto di *Ding an sich* per come veniva concepito dalla fenomenologia, che nel suo monismo sembrava sacrificare meno del senso di quanto non facesse invece Cornelius (col suo approccio intellettualistico, per così dire *top-down* e tipicamente gestaltista, alla sintesi fenomenica): «Tuttavia il suo concetto di noema è più ampio del nostro concetto di cosa in sé immanente. Esso contiene in sé, come mostra l'esempio dei vissuti ricordati, anche contenuti *reali* mediatamente dati (reale preso nel senso critico che abbiamo discusso)». T.W. Adorno, “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, *Gesammelte Schriften*, I, cit., p. 52.

Husserl»⁷², adottando dunque la «fondamentale dottrina dell'oggetto di Cornelius come “regola della percezione”»⁷³, sebbene non si possa risolvere in questo – al contrario di quanto ha sostenuto Scheible – la “funzione” che lo scritto sulle antinomie husserliano svolse nel pensiero di Adorno. Come vedremo, infatti, la dissertazione conteneva già alcuni motivi decisivi per la disamina adorniana della fenomenologia, anticipando inoltre un andamento espositivo che Adorno porterà poi a compimento passando alla dialettica. In tale scritto, infine, si delineavano anche i tratti essenziali della sua interpretazione dei concetti chiave della teoria kantiana della conoscenza.

Una simile impresa, volta a difendere il punto di vista del professor Cornelius dagli “assalti” fenomenologici, parve comunque «ovvia, nella misura in cui Husserl stesso si era nel frattempo avvicinato all'idealismo trascendentale»⁷⁴. Le *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie* costituirono infatti un tentativo di fondazione sistematica, con cui Husserl intese contrastare la tendenza della fenomenologia a disgregarsi, altrimenti, «in una pluralità di rivolgimenti verso oggetti qualsiasi»⁷⁵. Animato da un simile “anelito” al sistema, il friburghese venne così ad avvicinarsi significativamente «alla filosofia della coscienza di conio neokantiano. Come conseguenza di tale sistematizzazione, l'originaria intenzione della fenomenologia: dirigersi dall'immanenza della coscienza verso le “cose stesse”»⁷⁶, subì un notevole ridimensionamento. Fu dunque a questo punto che il professor Cornelius intese probabilmente indirizzare «il suo studente a ricondurre nel regno dell'idealismo anche gli ultimi resti dei momenti trascendenti la coscienza nella filosofia di Husserl»⁷⁷.

Non è un caso che fin dalle prime battute del suo scritto, Adorno rimarcasse anzitutto l'affinità fra i due approcci. Egli individuava un terreno comune a entrambi, appoggiandosi – come del resto usava fare Cornelius – alla nota definizione della fenomenologia in quanto “psicologia descrittiva”⁷⁸. Circoscrivendo in tal senso la filosofia husserliana, il dottorando puntualiz-

72H. Scheible, *Theodor W. Adorno*, cit., p. 38.

73 *Ivi.*

74 *Ivi.*

75 *Ivi.*

76 *Ivi.*

77 *Ivi.*

78 Quando Husserl «afferma che la “fenomenologia è una psicologia descrittiva”, si affrettò ad aggiungere che una tale psicologia non poteva essere la stessa degli sperimentalisti, ma nel 1900 lasciò la porta aperta per l'uso della sua procedura di osservazione come base per ottenere dati alternativi in psicologia. Questo fu il metodo che Carl Stumpf aveva usato nella sua ricerca psicologica fin dall'inizio. La sua prima regola procedurale, cioè che chi investiga dovrebbe cominciare con l'esaminare i contenuti di coscienza che possiede al momento, e non ciò che i presupposti empiristi dicono che dovrebbe possedere, ben si armonizzava con l'esortazione di Ewald Hering a cominciare con gli “oggetti visti” invece che con quelli della fisica». Tuttavia «Husserl stesso ritirò la sua designazione della fenomenologia come “psicologia descrittiva” già nel 1904. Lui e i suoi studenti insistevano che i loro sforzi erano tesi a dare evidenza della natura della coscienza in quanto tale, mentre le procedure sperimentali provvedevano solamente a dare leggi provvisorie sul raggio di variazione di certe esperienze cosce a certe condizioni. Fra il 1906 e il 1907 egli

zava come, di conseguenza, sarebbe stato «il ricorso al “dato immediato”» a fornire «il punto di partenza positivo di ogni critica»⁷⁹ che egli, nel contesto della dissertazione, si apprestava a esercitare sulle teorie fenomenologiche. Egli proseguiva rimarcando come, a suo avviso, fossero le *Ricerche logiche*, invece delle *Idee*, a prestarsi a una simile lettura “psicologista” di Husserl, seguendo anche qui lo schema interpretativo suggerito dal “maestro” che, nel replicare alle dichiarazioni di biasimo rivolte contro di lui in quel testo, si era sempre appoggiato alla Quinta ricerca, tentando di reindirizzare le accuse al mittente. Fra le righe, il nocciolo della divergenza fra la psicologia corneliana e la fenomenologia husserliana veniva trasposto dal tema dell'oggettività alla stessa svolta eidetica: «Sebbene l'influenza che oggi la fenomenologia esercita in molti ambienti sembri contrapporsi a tale punto da cui partire, i primi lavori di Husserl (soprattutto le *Ricerche logiche*) testimoniano tuttavia che anche lui volle intendere la fenomenologia (che originariamente definì “psicologia descrittiva”) in un senso affine a come essa viene qui intesa e, quale *pendant* critico, contrapposta alle argomentazioni delle *Idee*»⁸⁰.

decise che solo una “fenomenologia trascendentale” avrebbe superato il rischio di relativismo una volta per tutte. Il suo saggio del 1911, intitolato *Filosofia come scienza rigorosa*, preparò la strada per questo passaggio. Gli psicologi sperimentali, Stumpf incluso, non lo seguirono lungo questa strada». M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit., pp. 77, 79 Come ampiamente ricostruito dagli studi di Fiorenza Toccafondi, in questo senso la polemica husserliana contro l’“atteggiamento naturalistico” si rivolse contro lo stesso Brentano, che invece aveva inteso armonizzare, pur distinguendole rigorosamente, la psicologia genetica con quella descrittiva: «Diversamente dalla prospettiva di Husserl, [...] l'impostazione della scuola di Berlino promosse un ideale *impuro* di fenomenologia». F. Toccafondi, “Dopo la *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Un'altra fenomenologia nel periodo di Weimar”, *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*, n° 12, 2012, p. 208. Rispetto all'approccio husserliano quello corneliano va sicuramente inserito in questo secondo filone, poiché è indubitabile che Cornelius vide sempre di buon occhio l'intreccio fra filosofia e ricerca empirica. A riguardo si possono opportunamente citare le stesse parole con cui Horkheimer assunse la direzione dell'*Institut für Sozialforschung*: «Mi sarà [...] possibile utilizzare quanto [Grünberg] ha creato per instaurare [...] una dittatura del lavoro pianificato, in grado di sviluppare una teoria della società dove la costruzione filosofica non sia più dissociata dalla ricerca empirica. È in considerazione di questa possibilità, ugualmente importante per la filosofia e per la ricerca empirica, e non perché mi proponga di fare di quest'ultima un'ancilla philosophiae, che ho accettato l'incarico di dirigere questo istituto in qualità di filosofo, nel senso chiarito dal mio maestro Hans Cornelius». M. Horkheimer, “La situazione attuale della filosofia della società e i compiti di un istituto per la ricerca sociale”, *Studi di filosofia della società. Ideologia e potere*, Einaudi, Torino 1981, p. 39.

79 T.W. Adorno, “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, cit., p. 11.

80 *Ivi*. Questa presa di posizione trascurava come Husserl, già nella “Prefazione alla seconda edizione” del 1913 dei volumi sulle indagini logiche, avesse ritrattato tale definizione, evidentemente in modo da distanziarsi da quanti (Cornelius su tutti) avevano tentato di richiamarsi, non solo al fine di sottolineare “costruttivamente” l'affinità fra la psicologia e alcuni aspetti della fenomenologia, quanto di “smascherare” l'approccio psicologista di Husserl. Fu in risposta a simili interpretazioni che il filosofo di Friburgo aveva dunque rivisto la definizione a cui si riallacciava Adorno: «Quanto al *secondo volume* della nuova edizione, è stata radicalmente rielaborata l'*Introduzione*, che era molto incerta e che rendeva ben poco conto del senso essenziale e del metodo delle ricerche effettivamente svolte. Ebbi sensazione delle sue insufficienze subito dopo la comparsa del volume ed ho anche avuto ben presto l'occasione [...] di prendere posizione contro la mia fuorviante designazione della fenomenologia come psicologia descrittiva». Nel medesimo contesto, Husserl si trovò anche a respingere decisamente l'idea che la fenomenologia prendesse le mosse dal dato immediato alla maniera della psicologia descrittiva da lui criticata: «La descrizione della psicologia effettuata nell'esperienza interna appare posta sullo stesso piano della descrizione degli eventi naturali esterni, effettuata nell'esperienza esterna; dall'altro lato, essa viene *contrapposta* alla descrizione fenomenologica, nella quale restano completamente escluse tutte le interpretazioni trascendenti delle datità immanenti, anche

Avendo così ricondotto la fenomenologia husserliana nel quadro della psicologia trascendentale corneliana Adorno poteva dichiarare che lo scopo della sua analisi era quello di verificare la coerenza interna: «Bisogna esaminare bene se Husserl compia effettivamente le sue analisi gnoseologiche nel quadro di una fenomenologia rivolta puramente alla coscienza come al fondamento della conoscenza, se la sua filosofia soddisfi le istanze dell'idealismo trascendentale»⁸¹. Come abbiamo rilevato, ponendo in questi termini la questione dell'affinità fra la psicologia trascendentale di Cornelius e la fenomenologia pura di Husserl, quale differenza di maggior rilievo fra i due approcci emergeva proprio la diversa rielaborazione della dottrina kantiana dello schematismo. Ciò nonostante, Adorno escludeva comunque dalla dissertazione la trattazione di questo nodo fondamentale⁸², limitandosi a discutere alcuni aspetti della teoria oggettuale husserliana allo scopo, piuttosto, di rivelarne l'ingenuo realismo di portare alla luce l'insufficienza di un approccio sostanzialmente pre-critico.

2.3. Tema e articolazione della *Dissertationsschrift*

Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie si presentava come un testo di circa di ottanta pagine che – diversamente dall'ampio lavoro presentato da Adorno quattro anni più tardi – era stato redatto, nell'arco di appena tre settimane, con uno stile asciutto e conciso, come evidentemente si addiceva a una tesi firmata da un allievo di Cornelius⁸³. L'oggetto indagato doveva essere la teoria della cosa in sé, così come era stata sviluppata dal filosofo di Friburgo, principalmente circoscritta alle *Ideen I*, e Adorno intese esaminarla «dal punto di vista di una pura filosofia dell'immanenza»⁸⁴. Lo scopo di questa tesi

come “attività e stati psichici” dell'io reale. Le descrizioni della fenomenologia, si dice qui [...] non riguardano i vissuti o le classi di vissuti di persone empiriche; essa infatti non sa nulla e nulla presume di persone [...], di vissuti miei propri o di altri; su cose di questo genere essa non pone domande, non tenta definizioni, non fa ipotesi. La piena chiarezza riflessiva che ho acquisito in quegli anni e negli anni successivi sull'essenza della fenomenologia, e che ha gradualmente condotto alla teoria sistematica delle “condizioni fenomenologiche” (cfr. *Idee*, I, sez. II) è stata messa a profitto sia per la rielaborazione dell'introduzione, sia per il testo di tutte le ricerche successive: da questo punto di vista l'intera opera ha raggiunto un grado di chiarezza sostanzialmente superiore». E. Husserl, *Ricerche logiche*, I, cit., p. 11.

81 T.W. Adorno, “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, *Gesammelte Schriften*, I, cit., p. 13.

82 «È esclusa in via di principio dall'indagine la questione se in Husserl l'approccio alla trascendenza oggettuale si trovi in relazione con il concetto di “visione delle essenze”: ciò richiede analisi più ampie e ramificate. La fenomenologia di Husserl viene qui completamente intesa come metodo per “stabilire connessioni ideali-legislative”». *Ibid.*, p. 18.

83 Il valore attribuito a Cornelius alla pregnanza e alla sinteticità delle argomentazioni lo rivela lo stile sia dei suoi che degli scritti dell'assistente: la *Dissertationsschrift* e l'*Habilitationsschrift* di Horkheimer si caratterizzarono infatti per coerenza ed essenzialità.

84 *Ibid.*, p. 11.

di dottorato era quella di dimostrare la struttura antinomica della teoria oggettuale husserliana, in cui convivevano tanto l'idealismo trascendentale quanto il realismo trascendente. Adorno corroborava le proprie analisi soprattutto attraverso l'esegesi di lunghi brani delle *Ideen*, talvolta accompagnati da passi tratti dalle *Ricerche logiche* – segnatamente dalla *Prefazione alla prima edizione* (1900) e dalla Quinta ricerca. Tale antinomia interna alla *Dingtheorie* di Husserl tra idealismo trascendentale e realismo trascendente rappresentava il punto debole su cui Adorno appuntava i propri rilievi critici durante l'intero sviluppo del testo:

Nella teoria husserliana del concetto di cosa in sé si trova una contraddizione fondamentale: da un lato Husserl esige la fondazione dell'essere oggettuale solo mediante il ricorso alle datità immediate, dall'altro le cose valgono per lui in quanto “trascendenze assolute”, le quali invero si dimostrano gnoseologicamente solo nella loro relazionalità alla coscienza, il cui proprio essere però deve essere in via di principio indipendente da essa. Con questa contraddizione il concetto husserliano di cosa diviene ambiguo⁸⁵.

Secondo Adorno, Husserl contraddiceva dunque le sue stesse premesse poiché, mentre aveva affermato da un lato che le “fonti legittime” [*Rechtsquelle*] della conoscenza erano da considerarsi le cose in quanto immediatamente relate alla coscienza personale, dall'altro aveva inteso porre queste stesse cose in un mondo contrapposto alla coscienza in maniera assolutamente trascendente. Tale mondo doveva «essere legittimato epistemologicamente solo nella relazione alla coscienza, ma la cui esistenza non [poteva] essere costituita attraverso la connessione di coscienza»⁸⁶. Attorno a un simile nodo, Adorno poteva poi disquisire anche di altri aspetti contraddittori o problematici del discorso fenomenologico – il noema e la giurisdizione della ragione –, derivati da un'impostazione sostanzialmente dualistica del rapporto fra coscienza e realtà. Al pari di quanto aveva precisato Horkheimer nei suoi lavori “corneliani”⁸⁷ – ma come, d'altra parte, era solito precisare anche Cornelius⁸⁸ – il giovane Adorno puntualizzava che il taglio filosofico della dissertazione era squisitamente *erkenntnistheoretisch*, escludendo pertanto qualunque riflessione storico-filosofica sui problemi da analizzare: l'intreccio

85 T.W. Adorno, “Résumé der Dissertation”, *Gesammelte Schriften*, I, cit., p. 367.

86 T.W. Adorno, “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, cit., p. 13.

87 Nell'*incipit* della sua dissertazione anche Horkheimer aveva infatti dichiarato: «L'intenzione sottesa alla riflessione a seguire non si esaurisce né in un'esposizione sistematica né in un'indagine valutativa dei ragionamenti kantiani: sarà invece definito nel modo più chiaro possibile un problema gnoseologico». M. Horkheimer, “Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft”, *Gesammelte Schriften*, II, Fischer, Frankfurt am Main 1987, p. 20.

88 Vale la pena ricordare che sotto tale punto di vista Cornelius aveva redatto persino la sua opera di taglio più storico-filosofico: «Ogni considerazione riassuntiva del dato storico non può essere altro che una sezione a partire da un determinato punto di vista. Il mio era epistemologico. Lungi da me il ritenerlo l'unico punto di vista da cui sia possibile comprendere la storia della filosofia. Per il compito che mi sono posto, tuttavia, mi sembra l'unico ragionevole». H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. VII.

di fonti alle quali Husserl aveva attinto elaborando le suddette teorie veniva dunque estromesso dalle riflessioni adorniane⁸⁹.

Egli estrapolava pertanto un gruppo di problemi dal contesto della filosofia fenomenologica in maniera da discuterli criticamente, verificandone la tenuta in base a un'attenta disamina delle contraddizioni a essi immanenti. Il “metro critico” impiegato da Adorno, tuttavia, si rivelava “unilateralmente” quello adottato all'interno della psicologia trascendentale – nel cui ambito egli aveva ricondotto anche la fenomenologia – e risentiva ampiamente delle valutazioni espresse in merito da Cornelius:

Il metro critico di tale discussione è il concetto di psicologia descrittiva, o fenomenologia, che concepisce la “connessione del dato immediato come condizione ultima del metodo trascendentale”. Questo concetto di fenomenologia trascendentale è stato esplicitato da Hans Cornelius (già espressamente in opposizione a Husserl) nella *Transcendentale Systematik*. A essa e alla sua terminologia ci riallacciamo, e riteniamo nostro compito proprio rendere chiara la contrapposizione fra le conoscenze lì espresse e le *Ideen* di Husserl (nella misura in cui si tratta della teoria della cosa in sé)⁹⁰.

Come abbiamo già evidenziato, l'angolo visuale adottato da Adorno nella considerazione dei temi fenomenologici non gli permise, per il momento, di affrontare criticamente il concetto di *Wesensschau*, seppure non mancasse di rilevare come fosse «considerato da molti il concetto centrale della fenomenologia»⁹¹. Tuttavia – aggiungeva – l'inclusione di tale nodo avrebbe implicato un confronto con una teoria dell'astrazione alla quale egli si andava automaticamente sottraendo, proprio scegliendo quella oggettuale⁹².

Adorno articolò il suo scritto in maniera decisamente lineare. L'intero corpo della dissertazione si estendeva lungo un unico blocco centrale, suddiviso in tre grandi capitoli, ciascuno dei quali conteneva una parte espositiva e una critica, ognuna relativa alla tematica di volta in volta trattata. La struttura della tesi – per certi versi semplice e schematica – ci permette di descrivere il contenuto con relativa rapidità. In primo luogo Adorno presentava la contraddittorietà della teoria oggettuale di Husserl, passava in seguito ad affrontare il carattere antinomico del concetto di noema e, infine, sottoponeva a un esame critico quella che, a suo avviso, doveva essere considerata la soluzione husserliana ai problemi individuati, focalizzandosi sulla

89 A ogni modo Adorno lasciava intendere di aver chiaramente presenti i “motivi” kantiani, platonici, aristotelici e positivistic della *Dingtheorie* husserliana – in breve il rapporto fra la fenomenologia e la tradizione filosofica. T.W. Adorno, “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, cit., p. 11.

90 *Ivi*.

91 *Ibid.*, p. 12.

92 Doverosi accenni al tema dell'astrazione e della visione eidetica venivano comunque introdotti per delucidare il problema del senso e il concetto di identità della “cosa”. *Ivi*.

questione della giurisdizione della ragione. A completare la *Dissertationsschrift* concorrevano poi diverse pagine introduttive e altrettante di considerazioni finali. Volendo quindi riassumere sinteticamente l'esito a cui approdavano le riflessioni contenute in tale scritto, possiamo anticipare come Adorno finisse per sostenere come la presupposizione husserliana di un essere trascendente forse essenzialmente dovuta alla noncuranza del ruolo epistemologico delle *Gestaltqualitäten*, e scaturita quindi dall'impiego di una concezione elementaristica della psicologia, con cui si rendeva impossibile interpretare l'oggetto della percezione come decorso regolare di vissuti:

Una “psicologia a mosaico” estranea al concetto di “qualità figurale” costringe Husserl a impostare una trascendenza oggettuale. Ma senza il concetto di qualità figurale la formazione di una connessione regolare di aspettative diventa un inspiegabile prodigio: e infatti bisogna presupporre una trascendenza cosale⁹³.

Muovendosi rigorosamente entro i limiti tracciati dalla filosofia immanentistica di Cornelius, il giovane dottorando contestava il concetto husserliano di intenzionalità, interpretandolo nei termini di una relazione che contrapponeva il vissuto a una realtà a esso trascendente. A originare tale dualismo era la contraddittorietà del *Dingbegriff* – ora immanente ora trascendente – con cui la fenomenologia, senza riguardo per la connessione e i fattori costitutivi, poneva un essere trascendente come causa del fenomeno dal lato oggettivo, e un essere immediatamente reificato nella percezione dal lato soggettivo. L'errore di Husserl, secondo Adorno, era quello di aver estrapolato da Kant un concetto ingenuamente realistico di cosa in sé, rimanendo comunque ancorato alla datità attuale per come era stata posta nella filosofia di Brentano⁹⁴.

2.4. Il carattere antinomico della teoria oggettuale husserliana

Come aveva spiegato nell'introduzione, intitolata “Il problema: la contraddizione nella teoria oggettuale husserliana”, Adorno intendeva sottoporre alcuni concetti chiave della fenomenologia a una critica immanente, volta a renderne manifesto il carattere antinomico. Ciò significava mettere in evidenza le contraddizioni insite nel discorso husserliano più recente, confrontando fra loro le tesi delle *Idee* che si trovavano contrapposte l'una all'altra⁹⁵. Il tratto

⁹³ *Ibid.*, p. 73.

⁹⁴ T.W. Adorno, “Résumé der Dissertation”, cit., pp. 367-368.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 367.

immanente dell'antinomia gli consentì di mostrare come le coppie concettuali contraddittorie, estrapolate dal loro contesto ai fini della disquisizione, si rivelassero al contempo parte integrante del discorso fenomenologico. In tal modo Adorno poteva trattare gli aspetti contraddittori in termini di coesistenza oltre che di opposizione⁹⁶. Come già anticipato, il principale asse attorno a cui ruotava la dissertazione era costituito dalla tensione fra un uso immanente e trascendente di “cosa”, ritenuto la fonte delle varie antinomie fenomenologiche. Nel *Résumé* – l'*abstract* che gli studenti dovevano consegnare all'Università assieme al lavoro di tesi – il dottorando impiegava a riguardo il termine *Herkunft* anziché quello di *Ursprung*, rafforzando nella scelta terminologica la propria interpretazione del concetto di trascendenza husserliano come un qualcosa di inconoscibile posto alla base dei fenomeni stessi – di “X” che funga da regola costitutiva delle unità di senso⁹⁷.

Il problema della contraddizione nella teoria oggettiva di Husserl ma, soprattutto, la conseguente critica della presupposizione di una trascendenza naturalistica, rappresentarono quindi il nucleo centrale della dissertazione adorniana. Tale fuoco emergeva grazie alla minuziosa analisi delle contraddizioni sottese al discorso husserliano riguardante la cosa in sé. D'altra parte, neppure lo schema argomentativo adottato da Adorno era scevro da contraddizioni. In tal modo egli onorava sì la logica formale, esplicitamente impiegata per dimostrare l'insostenibilità della tesi avversaria, tuttavia il giovane Adorno manifestava così anche quella stessa riluttanza all'utilizzo di schemi inferenziali di ragionamento che caratterizzerà lo stile dialettico-

96 «L'antinomia non è una semplice opposizione di due tesi. Sebbene l'una sia incoerente rispetto all'altra, entrambe coesistono assieme». M. Aoyagi, “Phenomenological Antinomy and Holistic Idea”, cit., p. 26.

97 In accordo con Cornelius, tuttavia, anche Adorno sosteneva il carattere ideale della cosa: «[C]i atteniamo quindi a ciò: non è l'idea a prescrivere la regola alla molteplicità dei fenomeni, ma è la cosa stessa la regola ideale per la connessione dei fenomeni. In quanto tale però essa “non è una X come il concetto kantiano di ‘regola dei fenomeni’, bensì un oggetto ben determinato riconoscibile attraverso le sue note caratteristiche”. Per noi non c'è alcuna trascendenza infinita dietro i fenomeni. La loro regola si costituisce unicamente secondo le leggi di connessione della nostra coscienza». T.W. Adorno, “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, cit., p. 71. Sulla determinatezza del “dato” il giovane Horkheimer puntualizzò: «Ciò non è qualcosa di assolutamente indeterminato, una X completamente ignota. Non appena vi riflettiamo il vissuto appare anzi sempre come vissuto di un qualche genere, anche se ancora più comprensivo: che sia un colore o l'impressione ancora indeterminata di un volto, che sia un rumore oppure un piacere non ancora vissuto». M. Horkheimer, “Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis”, cit., p. 45. Questi aspetti si richiamavano direttamente a Cornelius: «Ricavare il giudizio oggettivo dall'apparimento fenomenico è dunque affare dell'intelletto [...]. Ma se l'opera dell'intelletto è la determinazione appunto di questa legge, cui si dà il nome di orbita oggettiva, allora solo appunto quest'orbita oggettiva può logicamente essere designata come la “cosa intellettuale” [...] ossia il noumeno. Quest'orbita non è altro che la legge in cui vengono riuniti tutti i movimenti apparenti che si osservano dai più diversi punti di vista, dalla quale legge questi movimenti si possono inversamente dedurre: vale a dire è la legge in cui essi tutti sono contenuti. [...] Le “cose come appaiono” non vengono dunque affatto dall'uso empirico del nostro intelletto, ma unicamente dalla sensibilità e l'uso empirico dell'intelletto riconosce piuttosto le cose come esse sono. Ma l'“oggetto trascendentale” che dev'essere appunto l'oggetto dell'intuizione sensibile pensata dall'intelletto, non è perciò un semplice x, di cui non si sappia niente e non si possa saper niente, ma piuttosto qualcosa di cui sappiamo molto: e cioè tutto ciò che noi sotto forma delle diverse qualità, secondo lo stato della nostra conoscenze pre-scientifica o scientifica, attribuiamo alla cosa». H. Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 105-106.

co della sua produzione successiva. Al contempo, è opportuno rilevare che il primo capitolo assumeva anche una posizione certamente prioritaria all'interno dello sviluppo complessivo dell'esposizione. Era proprio tra le righe di questa parte iniziale che «il pensiero husserliano [veniva] studiato e discusso alla luce della tematica kantiana della cosa in sé»⁹⁸. Quest'ultima fungeva però da principale oggetto di riflessione, servendo anche da filo conduttore per l'intero discorso adorniano. Difatti, l'unica fonte “classica” a cui Adorno faceva riferimento, integrandola alle citazioni tratte da *Idee, Ricerche logiche* e *Systematik*, era la *Critica della ragion pura*.

Già nelle pagine introduttive di questo primo e fondamentale capitolo, Adorno obiettava a Husserl di voler fondare la propria teoria della conoscenza su oggetti immediatamente dati alla coscienza: «Le cose però non ci sono note immediatamente, bensì solo mediatamente: esse non sono i vissuti»⁹⁹. Egli non trascurava come il friburghese fosse pienamente consapevole tanto di tale differenza quanto della difficoltà di cogliere una realtà non fenomenica a partire dall'immanenza: «Mettere in chiaro la disgiunzione fra essere oggettuale e fenomenale» era infatti «una delle intenzioni principali della “osservazione fenomenologica fondamentale”»¹⁰⁰. Come abbiamo visto, all'interno della gnoseologia psicologista di Cornelius la soluzione a tale problema aveva assunto la forma di una semplice differenza fra due livelli distinti di connessione, elaborazione e – come si potrebbe dire – di “configurazione” dei vissuti individuali. La psicologia della complessità permetteva al supervisore di Adorno di chiarificare la formazione del noumeno a partire dall'immanenza, laddove Husserl, disponendo di una concezione puntiforme della coscienza empirica, spiegava l'unitarietà degli oggetti in base a una trascendenza assoluta¹⁰¹. Nella propria tesi, Adorno criticava dunque, dal punto di vista della psicologia trascendentale, precisamente la concezione dell'intenzionalità di Husserl, giudicando ingenuo e dogmatico l'aspetto propriamente realistico della sua fenomenologia: «[M]entre Husserl definisce ogni coscienza in quanto sapere *di* qualcosa, senza riguardo alla posizione dei singoli vissuti nella loro connessione regolare, egli presuppone già l'essere oggettuale che dovrebbe essere fondato in base a tale connessione regolare»¹⁰².

Riassumendo, il giovane dottorando riconduceva alla “poca chiarezza”¹⁰³ del *wahrnehmen*

98U. Galeazzi, *La teoria critica della Scuola di Francoforte*, cit., p. 242.

99 T.W. Adorno, “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, cit., p. 26.

100Ivi.

101«Con ciò si vede il motivo ultimo che obbliga Husserl a postulare una trascendenza cosale: sono i resti di una psicologia atomistica [...] che rende impossibile la costituzione della cosa in sé come connessione regolare dei fenomeni». *Ibid.*, p. 32.

102T.W. Adorno, “Résumé der Dissertation”, cit., p. 367.

103T.W. Adorno, “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, cit., p. 29.

husserliano il presupposto di una trascendenza oggettuale assoluta. Volendo prima consentire l'accesso alla realtà oggettiva, ma riducendola poi al soggetto per sfuggire a presupposizioni dogmatiche, la teoria fenomenologica oscillava infatti significativamente fra percezione immanente e trascendente. Ciò era dovuto al fatto che il suo ideatore non valutava sufficientemente la funzione simbolica della memoria:

Il duplice senso del *cogito* in quanto “vissuto coscienziale in generale” e in quanto “vissuto intenzionale” non è un'imprecisione passeggera della terminologia: essa è radicata nella cosa. Husserl conosce in generale *solo* i vissuti intenzionali, *solo* la coscienza di qualcosa; i contenuti che possiedono una funzione simbolica, i “vissuti parziali della classe a” nel senso della *Transcendentale Systematik*, vengono intesi anche da lui come “sapere *presente* di oggetti che non sono vissuti presenti”, ma i “vissuti parziali della classe A” come *coscienza di cose*. Husserl si difende inutilmente contro la teoria dei segni e delle immagini. Quando scrive che “la percezione della cosa” non “presentifica un non-presente, come se fosse un ricordo o una fantasia, ma presentifica e coglie uno stesso nella sua presenza viva”, è opportuno obiettare che in verità la coscienza di una cosa ben presuppone (e necessariamente) il “ricordo”: ovvero l'assunzione di un oggettuale esistente in modo indipendente dalla coscienza. In effetti in Husserl si tratta proprio dell'assunzione di una tale trascendenza oggettuale, e vale anche contro di lui ciò che è stato detto nella *Transcendentale Systematik* contro Franz Brentano: “A false presupposizioni” (che di fianco ai contenuti immediatamente dati debbano darsi anche “atti” del “vissuto” o “osservazioni”) “ha anzitutto condotto la tendenza, difficile da superare, di *reificare* subito tutti gli oggetti”¹⁰⁴.

Sebbene anche Husserl riconoscesse come la coscienza potesse riferirsi agli oggetti mediatamente, tramite la memoria e i ricordi, nella propria teoria della percezione egli aveva preferito seguire una via del tutto diversa. Tale scelta si dimostrava essere coerente con il suo antipsicologismo. Era infatti al fine di evitare una riduzione dell'oggetto a un prodotto soggettivo, che il friburghese veniva a sostenere, sostanzialmente animato dal rifiuto della teoria dei segni e delle immagini¹⁰⁵, che la percezione della “cosa” «non presentifica[va] un non-presente, come se fosse un ricordo o una fantasia, ma presentifica[va] e coglie[va] uno stesso nella sua presenza viva»¹⁰⁶. Replicando a tali argomentazioni Adorno ricordava come anche la percezione implicasse necessariamente il ricorso alla memoria: l'intuizione di una molteplicità avveniva in una dimensione temporale di connessione senza la quale non sarebbe stata intuibile in quanto unità. Tuttavia, dal momento che Husserl aveva particolarmente caro, nel solco di Brentano, il legame tra ciascun dato immediato e un determinato atto, il concetto di identità oggettuale avanzato dalla fenomenologia poteva assumere la forma di un essere in sé appreso

104Ivi.

105Ivi.

106Ivi.

immediatamente. Adorno giudicava tale modo di impostare la relazione fra coscienza e realtà come il principale motivo colpevole di aver «condotto [...] alla tendenza, difficilmente superabile, di *reificare* subito tutti gli oggetti»¹⁰⁷. Era dunque l'atomismo delle concezioni fenomenologiche a fare da sfondo alle critiche esercitate da Adorno sulla teoria della percezione di Husserl. Una volta impostato il discorso sul terreno della psicologia trascendentale, i rilievi del dottorando potevano contestare la maggiore staticità delle concezioni husserliane¹⁰⁸. Il confronto fra *Idee* e *Systematik* veniva risolto in favore di quest'ultima: avendo entrambe di mira il “medesimo scopo”¹⁰⁹, solo la seconda era tuttavia riuscita a distinguere fra le due morfologie – oggettuale e fenomenica – in maniera mediata e, pertanto, non dogmatica.

Ad Adorno premeva particolarmente rilevare come solamente l'*epoché* permettesse a Husserl – nel quadro di una descrizione “atomistica” dei fenomeni – di non dover reintrodurre una nozione pre-critica di noumeno¹¹⁰. Infatti, solo ricorrendo alla sospensione del giudizio sulla realtà oggettiva, si poteva fondare la conoscenza del mondo naturale a partire dal fenomeno stesso, in modo tale da garantire un'esperienza del reale priva di ogni naturalistica affermazione da porsi a monte del processo conoscitivo¹¹¹. A partire da Kant, per sviluppare il concetto di realtà si richiedeva del resto un'analisi dei fenomeni. La disgiunzione fra essere fenomenico e oggettuale andava intesa nei termini di una differenza interna al fenomeno stesso, alla stregua di una distinzione fra l'esperienza immediata (ingenuamente realistica) e quella mediata (fondata sulle condizioni trascendentali)¹¹², poiché in gnoseologia non era più lecito sostenere di poter cogliere la realtà oggettiva senza costruzione¹¹³. Il dispositivo metodologico-critico dell'*epoché* contemplava quindi il cosiddetto “principio di tutti i principi”¹¹⁴ – la presenza fisica dell'oggetto come fonte di legittimità del suo sapere e l'istituzione di una sfera di evidenze apodittiche: in ultima analisi, questo serviva a Husserl per evitare la necessità di presupporre una trascendenza naturalistica e dualisticamente contrapposta al soggetto della conoscenza:

¹⁰⁷ *Ivi*.

¹⁰⁸ Nelle *Idee* (1913) Husserl non aveva ancora compiuto il passaggio dalla statica alla genetica. L'elaborazione di un metodo fenomenologico caratterizzato dall'analisi del ruolo del tempo nell'intuizione (non circoscritto ai dati coscienziali puri) avveniva precisamente negli anni Venti. Cfr. E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il Saggiatore, Milano 2003.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 34.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 23.

¹¹¹ La riduzione era il metodo con cui «Husserl cerca[va] di delimitare la sua concezione della trascendenza oggettuale dal concetto metafisico di cosa in sé». *Ivi*.

¹¹² *Ivi*.

¹¹³ Nell'*Habilitationsschrift* del 1928 Adorno riprenderà tale punto, rivolgendolo contro l'occultamento dei condizionamenti soggettivi della conoscenza operato dalle varie teorie centrate sulla categoria opposta alla coscienza: «[I]n modo larvato le filosofie dell'inconscio operano certamente con condizioni trascendentali, solo che non lo esplicitano traendo da esse le doverose conseguenze». T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, *Gesammelte Schriften*, I, cit., p. 86.

¹¹⁴ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, cit., p. 52.

Io trovo la 'realtà' [...] come esistente e la assumo come esistente, così come essa mi si offre. Qualunque nostro dubbio o ripudio di dati del mondo naturale non modifica affatto la tesi generale dell'atteggiamento naturale. Il mondo è sempre presente come realtà; può rivelarsi qua o là 'diverso' da come lo 'intendevo', questo o quell'elemento va per così dire cancellato da esso [...] ma [...] esso è sempre mondo esistente. Nell'intenzione gnoseologica questa intenzione viene modificata radicalmente: “Noi mettiamo fuori gioco la tesi generale inerente l'essenza dell'atteggiamento naturale, mettiamo tra parentesi quanto essa abbraccia [...] dunque l'intero mondo naturale, che è costantemente 'qui per noi', 'alla mano', e che continuerà a permanere come 'realtà' per la coscienza, anche se noi decidiamo di metterlo tra parentesi”. Questo procedimento di “messa fra parentesi” si chiama in Husserl “epoché”¹¹⁵.

A ben vedere nel discorso husserliano il presupposto di un mondo naturale, concepito come indipendente dalla coscienza e dalla conoscenza, implicava il ricorso alla riduzione fenomenologica: per Adorno essa scaturiva dalla necessità di non rendere il correlato intenzionale un fondamento dogmatico, concepito in senso realistico-trascendente. A tal fine Husserl aveva quindi introdotto un procedimento dubitativo sulla scia di Descartes – sebbene meno radicale, perché volto non certo a sospendere l'esistenza della realtà quanto semmai il giudizio su di essa – con cui richiedeva che la coscienza mettesse “fuori azione” [*außer Aktion*] l'affermazione o la negazione del mondo naturale come realtà data¹¹⁶. Come noto, nel corso del suo intenso percorso di studi Husserl venne a riformulare diverse volte la procedura della riduzione fenomenologica connessa all'*epoché*¹¹⁷. Egli stesso era ben conscio, infatti, di come si trattasse di una definizione ricca di difficoltà. Nel testo a cui si stava riferendo Adorno – le *Ideen* del 1913 – uno dei passaggi in cui compariva la riduzione e la contrapposizione fra atteggiamento naturale e teoretico era il seguente:

Si comprende ora come di fatto, in opposizione all'atteggiamento teoretico naturale, il cui correlato è il mondo, debba essere possibile un nuovo atteggiamento che, nonostante la messa fuori circuito dell'intera sfera della natura psicofisica, lascia sussistere ancora qualcosa (l'intero campo della coscienza assoluta). Invece dunque di vivere ingenuamente nell'esperienza e di indagare teoreticamente l'esperito, la natura trascendente, compiamo la “riduzione fenomenologica”. In altre parole: invece di *compiere* in modo ingenuo gli atti costitutivi della natura con le loro tesi trascendenti, e di lasciarci determinare, attraverso le motivazioni in essi immanenti, a effettuare sempre nuove tesi trascendenti, mettiamo “fuori gioco” tutte queste tesi, non vi prendiamo più parte e dirigiamo invece il nostro sguardo in modo da poter afferrare e studiare teoreticamente

115T.W. Adorno, “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, cit., p. 19.

116Nelle *Idee* Husserl chiariva tale aspetto nel paragrafo segnatamente intitolato “L'epoché fenomenologica”, in cui si affermava infatti che non era il mondo naturale a sottostare alla scepri, quanto l'“atteggiamento naturale” con cui esso veniva a essere assunto ingenuamente nella sua datità. Era propriamente «privo di validità: non provato, ma anche non contestato, [...] tra parentesi». E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., pp. 71-72.

117R. Raggiunti, *Introduzione a Husserl*, Laterza, Roma 2002, p. 44.

la coscienza pura nel suo proprio essere assoluto. Questa è ciò che ci rimane come quel “*residuo fenomenologico*” che abbiamo cercato; e rimane, sebbene abbiamo “messo fuori circuito” il mondo intero, con tutte le cose, gli esseri viventi e gli uomini, compresi noi stessi. Propriamente non abbiamo perduto nulla, anzi abbiamo guadagnato la totalità dell'essere assoluto che, rettamente inteso, racchiude in sé tutte le trascendenze mondane e le “costituisce” in sé¹¹⁸.

Nel ragionamento husserliano il mondo naturale veniva quindi presupposto al soggetto per poi essere di nuovo neutralizzato in modo da consentire alla coscienza pura di ergersi a fondamento dell'obiettività della conoscenza. Una volta che fosse stata messa “tra parentesi”¹¹⁹ la tesi naturale, la coscienza sarebbe infatti stata libera di prendere di mira il puro mondo delle essenze – logico-formali o materiali – divenendo quella «sfera delle origini assolute» la cui astrattezza Adorno continuerà a criticare nella *Dialettica negativa*¹²⁰. Rimanendo nel quadro della tesi di dottorato, dove il giovane studioso seguiva fedelmente il punto di vista di Cornelius, i rilievi erano ovviamente appuntati soprattutto sul fatto che Husserl non fosse coerente con il suo idealismo trascendentale laddove invece presupponeva una trascendenza indipendente dalla coscienza.

Nelle pagine introduttive Adorno aveva infatti scritto: «La posizione di un mondo trascendente contraddice però la presupposizione della coscienza in quanto “sfera delle origini assolute” [*Seinssphäre absoluter Ursprünge*]. Essa contraddice il principio fondamentale dell'idealismo trascendentale»¹²¹. Ma ciò che egli andava a contestare maggiormente era proprio la modalità diretta e statica, priva delle connessioni mediatrici, con cui la coscienza siffatta finiva per “assumere” ciò che si offriva a essa nella sua “presenza viva”¹²². Pertanto, al di là della mancata problematizzazione della trascendenza del reale, in questa prima analisi adorniana della riduzione fenomenologica si possono scorgere motivi critici ricorrenti. La prospettiva metodologica adottata da Husserl veniva respinta in virtù del suo astratto formalismo: per elevarsi a principio assoluto di conoscenza l'io trascendentale recideva i legami con la costituzione temporale. Era infatti solo grazie a tale ascesi di natura logico-formale che il fenomenologo poteva guadagnare uno “sguardo da nessun luogo” dal quale cogliere le verità sovratemporali. Come ha scritto Umberto Galeazzi: «Husserl ritiene di aver scoperto una regione d'essere, cioè la coscienza trascendentale, giudicata indubitabile, in quanto immediatamente presente e assoluta, perché “nulla re indiget ad existendum”, in quanto la sua esistenza

118 *Ibid.*, pp. 123-124.

119 *Ibid.*, p. 72.

120 T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 162.

121 T.W. Adorno, “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, cit., p. 17.

122 *Ivi.*

non è relativa ad altro, come nel caso invece di ogni altra realtà (diversa dalla coscienza) che non è, secondo Husserl, se non un essere per la coscienza, altrimenti è un nulla, fuori dalla relazione alla coscienza»¹²³.

Stando all'interpretazione fornita allora da Adorno, in questo modo l'atteggiamento fenomenologico non garantiva propriamente un accesso alla trascendenza a partire dalla sfera dell'immanenza. Trattandosi appunto di una riduzione metodologico-formale, il *quid* della prima finiva anzi per trovarsi identificato con le determinazioni astratte puramente originate dalla seconda. «[U]na nuova regione dell'essere finora non delimitata» – la coscienza “pura” – depurata dalle trascendenze¹²⁴, non era evidentemente più capace di relazionarsi con l'oggetto che avrebbe dovuto infondere determinatezza alle sue forme categoriali. Come ha rilevato Masafumi Aoyagi, in tal modo Adorno veniva a rifiutare proprio la distinzione proposta da Husserl fra approccio fenomenologico e naturalistico, ricomprendendo la relazione fra la coscienza e la realtà – fra l'immanenza e la trascendenza – in termini nuovamente naturali¹²⁵. Mediante l'*epoché* Husserl non procurava quindi alla coscienza personale una sorta di accesso controllato al reale, ponendo così le basi per un solipsismo perlomeno critico. Egli, semmai, liquidava la trascendenza del reale per rivolgere il fuoco dell'attenzione all'immanenza coscienziale: l'intera realtà extramentale veniva a cadere fuori dalla coscienza, fatta eccezione per una porzione di vissuto escissa però problematicamente dalla connessione naturale. Poiché si trattava, per Adorno, di un rimedio utile a escludere nuovamente una trascendenza – concettualizzata alla maniera di una causa inconoscibile delle apparizioni, anzi di «un mezzo puramente euristico per mettere in chiaro la relazione fra una coscienza e una “realtà” a essa trascendente»¹²⁶ – l'*epoché* non era solo un espediente teorico volto a correggere la presupp-

123U. Galeazzi, *La teoria critica della Scuola di Francoforte*, cit., pp. 244-245.

124T.W. Adorno, “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, cit., pp. 19-20.

125M. Aoyagi, “Phenomenological Antinomy and Holistic Idea”, cit., pp. 30-31. La lettura della riduzione in termini di neutralizzazione della realtà naturale, anziché del pregiudizio – un punto che emergeva dalla sua finalizzazione al raggiungimento di evidenze apodittiche indipendenti dalla mutevolezza empirica – trovava una significativa eco nelle pagine introduttive della *Metacritica*: «Solo il dubbio determinato, e mai quello assoluto, ha potuto costituire un pericolo le ideologie; il dubbio assoluto guasta i conti a se stesso col prefiggersi come scopo metodico di ricavare ancora una volta da se stesso ciò che è. A questo corrisponde nella teoria husserliana della conoscenza la distinzione dei limiti che separano la epoché dalla sofistica e dallo scetticismo. Il dubbio differisce semplicemente il giudizio alla preparazione a rivendicare scientificamente le supposizioni della coscienza precritica, in segreta simpatia col convenzionale senso umano». Questo passo ci sembra anche suggerire come forse Adorno, più che fraintendere il procedimento fenomenologico della sospensione del giudizio, ne avesse acutamente notato i risvolti più dogmatici che critici. Contrariamente allo scetticismo, infatti, Husserl ricorreva al dubbio metodologico per neutralizzare ciò che esponeva continuamente all'incertezza ogni verità (la variabilità del mondo empirico) così da istituire infine la possibilità, lungamente ricercata nei suoi studi, di una conoscenza certa e indubitabile avente per oggetto l'essenza stessa delle “cose”. T.W. Adorno, *Sulla metacritica della gnoseologia*, cit., p. 19.

126T.W. Adorno, “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, cit., p. 53.

sizione di una realtà intesa in senso ontologicamente ingenuo e pre-critico, quanto anche il principale punto di aggancio per istituire una nuova modalità – sovraempirica – di relazione fra coscienza e realtà naturale. Dopo essersi schierato in favore di una nuova oggettualità in ambito filosofico, Husserl ripiegava quindi non tanto verso l'interiorità psichica, quanto piuttosto nella sfera di un *ego* idealisticamente depurato della propria costituzione empirica. La riduzione fenomenologica si rivelava superflua: «Possiamo compiere l'*epoché* di Husserl, e possiamo anche non compierla: in “realtà” ciò non cambia niente»¹²⁷.

In altre parole, secondo la lettura fornita da Adorno, lungi dal soddisfare i propositi realistici del suo discorso, l'intenzionalità husserliana giungeva per certi versi a radicalizzare l'immanentismo stesso: «Solo una teoria che pone l'essere cosale come *transcendente* può dubitare di esso in quanto tale»¹²⁸. Neutralizzando cartesianamente la realtà extramentale, e assegnando l'evidenza alla presenza, «la distinzione fra percezione e percepito div[eniva] superflua (anzi addirittura compiuta in maniera erronea) poiché l'*esistere* e l'*essere notato* del dato immediato sarebbero identici»¹²⁹. Condizionato da una lettura per certi versi fuorviante della riduzione fenomenologica, Adorno attribuiva alla filosofia husserliana inequivocabili tendenze logicistiche: «La nostra domanda suona così: se ogni coscienza è coscienza di qualcosa, ma al tempo stesso la nostra osservazione è rinviata a una coscienza depurata da ogni trascendenza, di cosa è quindi coscienza?»¹³⁰. Ricondotto su tale piano, il soggettivismo della fenomenologia risultava aggravato dall'impiego dei «rudimenti di una “psicologia a mosaico”»¹³¹ che conducevano ad assolutizzare l'immediata presa di coscienza delle oggettualità. Nel risolvere l'analisi fenomenologica in una sfera di pura immanenza, Husserl veniva così a rendere tanto l'io assoluto quanto il mondo contingente¹³², pretendendo di cogliere l'essenza degli oggetti nell'immediatezza di un'intenzionalità depurata dagli accidenti della realtà empirica: «Se Husserl avesse coerentemente portato a termine la differenziazione fra percezione immanente e trascendente non sarebbe giunto a fondare le ultime nelle prime [...] In questo modo egli rende erroneamente il dato di *cose*, che anche secondo lui [...] sono date solo nella percezione tra-

127Ivi.

128Ibid., p. 35.

129Ibid., p. 29.

130Ibid., p. 43.

131T.W. Adorno, “Résumé der Dissertation”, cit., p. 376. Lo stesso Aoyagi ha evidenziato l'elementarismo delle concezioni psicologiche husserliane, rilevando come nella tesi Adorno procedeva in maniera olistica sulla scia di Cornelius: «Il procedimento analitico è un tratto caratteristico della fenomenologia di Husserl. Per esempio, laddove tratta la percezione di una cosa, egli distingue prima fra i contenuti presenti che sono stati esperiti, i contenuti passati che vengono ricordati, e i contenuti futuri da aspettarsi, per poi connetterli in una “cosa”. [...] Adorno criticava il punto di vista di Husserl come una teoria atomistica o elementarista, adottando un pensiero olistico. Adorno concepiva la cosa anzitutto come un intero. [...] In breve [...], ciò equivale a dire che egli concepiva anzitutto un qualcosa come intero cercando poi di cogliere la coesione delle sue parti». M. Aoyagi, “Phenomenological Antinomy and Holistic Idea”, cit., p. 34.

132Ibid., p. 35.

scendente [...] un dato *immediato*»¹³³.

Sintetizzando i punti fondamentali di questa iniziale disamina adorniana della teoria oggettuale di Husserl, dobbiamo quindi tenere presente perlomeno i passaggi chiave del relativo capitolo della *Dissertationsschrift*. In primo luogo, Adorno criticava il dualismo insito nella presupposizione di una trascendenza oggettuale assoluta: se certamente si rivelava opportuno distinguere sia l'essere dalla coscienza, sia l'essenza dal fenomeno, tale differenza non doveva portare a contrapporre la coscienza alla realtà in modo da disgiungere completamente l'empirico dall'ideale¹³⁴. Su questo primo aspetto della critica adorniana si è soffermato anche Umberto Galeazzi:

Ciò che Adorno contesta è l'originario dualismo che viene posto tra idea e cosa. Una volta che la cosa viene posta come trascendente, come inconoscibile X, come è possibile, poi, da questa realtà trascendente, vista come opposta alla dimensione coscienziale, pretendere di ricavare una idea che funga da regola aprioristica per le “esperienze inadeguate”, cioè per gli adombramenti, per i fenomeni della cosa stessa? Questo vuol dire Adorno, che in questo scritto è nettamente contrario alla cosa in sé, cioè alla posizione della trascendenza della cosa.¹³⁵

Secondariamente, Adorno respingeva la *phänomenologische Einstellung* a cui Husserl aveva fatto ricorso per rimediare al problema della conoscenza di una realtà assolutamente trascendente. In questo modo egli non avrebbe solo paradossalmente risolto la cosa irrelata alla percezione coscienziale, ma addirittura preteso di ricavarne l'essenza attraverso la via dell'astrazione diretta. Approdando a tale esito, ovvero quello di istituire modalità atte a ripristinare un filo diretto fra «“*percezione e percepito*”» che dovevano «formare “*per essenza un'unità*”», la fenomenologia ignorava deliberatamente come le “cose” non potessero darsi pienamente nella loro immediata presenza alla coscienza, perché in essa si trovavano necessariamente mediate nell'*après-coup* della memoria. Difendendo ovviamente su tutta la linea la psicologia trascendentale del suo supervisore, Adorno veniva anche a insistere in particolare su quest'ultimo aspetto, sostenendo come occorresse rielaborare il problema della trascendenza proprio a

¹³³*Ibid.*, p. 30.

¹³⁴Nell'*abstract* della tesi Adorno precisava: «Nel suo sviluppo la critica si riallaccia alla scissione fra essere come coscienza ed essere come realtà, che scaturisce dall'assunzione di una “trascendenza assoluta” del mondo cosale». T.W. Adorno, “Résumé der Dissertation”, cit., p. 376.

¹³⁵U. Galeazzi, *La teoria critica della Scuola di Francoforte*, cit., pp. 254-255. Su quest'ultimo punto ci sembra tuttavia importante richiamare quanto si è tentato di evidenziare nel capitolo secondo: nell'epistemologia corneliana il noumeno non era semplicemente liquidato, quanto riformulato nei termini della trascendenza della teoria rispetto alle singole esperienze. Semplificando, in Cornelius *das Ding* è una teoria “solida” formata attraverso le esperienze soggettive. Ciò è espresso eloquentemente da una citazione corneliana – tratta dalla *Systematik* – riportata in tesi da Adorno: «[C]iò che liberamente fluttua nel fenomeno, in pensieri duraturi coglierlo – coglierlo *dobbiamo*. Così poco il cosale è dubbioso, così poco è contingente». T.W. Adorno, “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, cit., pp. 35-36.

partire da tale fondamentale “fattore” soggettivo: «La coscienza della “funzione simbolica” della memoria viene completamente tralasciata da Husserl. Se invece la mettessimo in conto, la distinzione fra il *cogito* e il *cogitatum* acquisirebbe subito un senso chiaro: essa diverrebbe la distinzione fra essere dato immediatamente e mediatamente»¹³⁶. Su tale decisa presa di posizione di Adorno Ernst Wolff ha espresso il seguente commento: «Di fatto un'esperienza mediata è ancora necessaria per la conoscenza di tutti gli oggetti cosali, nella misura in cui questi oggetti, secondo la loro propria natura, possono essere dati soltanto mediatamente»¹³⁷.

2.5. La trascendenza del noema

In quanto allievo del professor Cornelius, Adorno riteneva quindi che la polemica sullo psicologismo fosse essenzialmente scaturita dal rifiuto husserliano per la derivazione empirica del *Dingbegriff*, con cui si collegava l'universalità e l'oggettività dei concetti al decorso dei vissuti individuali. Era infatti anche al fine di combattere il relativismo, di cui considerava tali teorie empiriste un'emanazione, che la fenomenologia aveva avanzato il proprio programma per un cambiamento di paradigma, con il quale la filosofia avrebbe dovuto apprestarsi a compiere una seconda “svolta copernicana”¹³⁸, rivolgendosi verso la trascendenza oggettuale – in direzione delle “cose stesse” – in modo tale da rifondare obiettivamente la conoscenza. Al tempo stesso, però, il postulato di una cosa in sé trascendente si rivelava problematico: esso reintroduceva elementi dogmatici all'interno della gnoseologia. In altre parole, sussisteva l'effettivo pericolo di abbandonare, anziché oltrepassare, la svolta soggettiva compiuta da Kant, restaurando semplicemente una concezione ingenuamente realistica e pre-critica. Nell'interpretazione adorniana, Husserl aveva dovuto quindi escogitare, proprio per evitare di ricadere su posizioni realistico-trascenti, il metodo della riduzione fenomenologica, mettendo fra parentesi ciò che inizialmente la sua filosofia si era polemicamente ed enfaticamente incaricata di riprendere in considerazione. Neutralizzando il mondo irrelato e focalizzandosi su quello

¹³⁶Ivi.

¹³⁷E. Wolff, “From phenomenology to critical theory”, cit., p. 558.

¹³⁸Sul collegamento fra trascendentale e trascendenza in Husserl ha scritto Vincenzo Costa: «In vista di questa chiarificazione possiamo prendere le mosse dagli *Amsterdamer Vorträge*, dove Husserl nota che la psicologia fenomenologica è, in certo modo, molto vicina alla filosofia trascendentale, ma “per dare significato trascendentale a questa intera fenomenologia e teoria della ragione è necessaria la *svolta copernicana*”. Al di là dell'evidente allusione a Kant, è chiaro che Husserl vuole determinare la problematica trascendentale non come un campo di fenomeni diverso da quello della psicologia, ma come il risultato di un mutamento di atteggiamento e di interesse. In questo mutamento di interesse diviene tematico il problema della trascendenza, cioè la correlazione tra soggettività costituente e oggettività costituita». V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 312.

relato alla coscienza, egli aveva però assunto posizioni decisamente idealistiche. Nella fenomenologia il concetto di cosa in sé finiva per sdoppiarsi, indicando da un lato un essere trascendente al di là dei fenomeni – causa dei vari “adombramenti” [*Abschattungen*], ossia dei vissuti individuali relativi alla “cosa stessa” – e dall'altro un'intenzionalità la cui funzione diveniva l'unificazione dei momenti percettivi mediante atti sintetici.

Inoltre Adorno vedeva in Husserl non solo la presenza del residuo naturalistico, che aveva condotto il filosofo a presupporre un mondo assolutamente trascendente, bensì anche un'influenza brentaniana, espressa nel fatto di identificare la conoscenza pienamente adeguata con la percezione immediata¹³⁹. Era la condizione ambivalente in cui versava la fenomenologia husserliana successivamente alla pubblicazione delle *Ideen* – ovvero dopo anni di rielaborazione delle stesse questioni inaugurate dalle *Ricerche logiche* – che dava origine al nodo interpretativo alla base delle riflessioni proposta da Adorno nella tesi. Come ha infatti riassunto efficacemente Galeazzi: «Da un lato l'idealismo trascendentale, conseguente alla riduzione, esige il rifiuto di ogni realtà non ricompresa nell'immanenza coscienziale, dall'altra Husserl tiene ferma la cosa in sé, anche se inconoscibile, come regola per la connessione dei fenomeni»¹⁴⁰. Definendo l'oggetto come essere sia immanente sia trascendente, la fenomenologia aveva contrapposto coscienza e realtà ricreando, suo malgrado, una forma di raddoppiamento del mondo: «Husserl impiega la parola *reell* in contrasto con *real* introducendo in certo modo due concetti di realtà. Ciò è sorprendente, perlomeno perché egli si rivolge contro la duplicità del concetto di realtà proprio nella sua lotta contro la teoria delle immagini e dei segni»¹⁴¹. Le “due realtà” a cui il dottorando si riferiva erano la “cosa” trascendente e il suo riflesso nei “vissuti immanenti”¹⁴².

Come Adorno non mancava di richiamare alla mente, uno dei motivi principali che avevano animato la critica sviluppata dal filosofo di Friburgo contro la teoria della conoscenza contemporanea era emerso dalla volontà di contrastare la tendenza psicologista a fare del mondo realmente esistente una somma di rappresentazioni soggettive. Rivelando implicitamente di apprezzarne sia gli argomenti sia la motivazione di fondo, nella *Dissertationsschrift*

139In tal modo l'idealismo di Husserl veniva ritenuto più un prodotto dell'eredità della psicologia di Brentano (secondo cui solo i fenomeni psichici sono, diversamente da quelli fisici, indubitabili, esistendo quale correlato immediato del soggetto) che un effetto dovuto alla cosiddetta “svolta trascendentale”. È interessante rilevare come Adorno, pur mutando di segno il giudizio sullo “psicologismo” di Husserl, ossia volgendolo in una critica del suo realismo ontologizzante, riprendesse questo tema della derivazione delle categorie dall'intuizione immediata nelle lezioni del secondo dopoguerra, ricollegandolo proprio all'eredità del pensiero di Brentano, nonché scorgendovi *in nuce* alcuni difetti dell'ontologia regionale heideggeriana. Cfr. T.W. Adorno, *Ontologie und Dialektik* (1960-61), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, pp. 263-265.

140U. Galeazzi, *La teoria critica della Scuola di Francoforte*, cit., p. 253.

141T.W. Adorno, “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, cit., pp. 49-50.

142Ibid., 50.

Adorno non mancava di citare ampiamente i passi in cui Husserl aveva riflettuto su tale problema cruciale della conoscenza. Alla base di tale riflessione riposava ancora una volta l'annoso problema di come stabilire dei validi criteri per discriminare fra verità e opinione – arricchito, nella prima metà del Novecento, dalla più urgente necessità di distinguere fra conoscenza filosofica e sapere scientifico. In tale contesto, Husserl enunciava l'«enigma della trascendenza»¹⁴³, chiedendosi come la coscienza potesse andare oltre se stessa per cogliere l'essere in sé in maniera non meramente indiretta – ovvero inferita dai vissuti dell'immanenza soggettiva, secondo un modo di pensare che finiva per postulare necessariamente come solo altri intelletti potessero cogliere direttamente l'essenza delle *Dinge*:

È dunque un errore di principio credere che la percezione (e alla sua maniera ogni altro genere di intuizione della cosa) non raggiunga la cosa stessa. Quest'ultima non ci sarebbe data in sé e nel suo essere-in-sé. Apparterrebbe a ogni esistente la possibilità di principio di essere percepito in una percezione adeguata, capace di offrire la cosa in carne e ossa senza la mediazione delle “manifestazioni”. Dio, il soggetto fornito di una conoscenza assolutamente perfetta e quindi di ogni possibile percezione adeguata, possiederebbe naturalmente quella percezione della cosa in sé che a noi, nature finite, è negata¹⁴⁴.

L'intuizione sensibile veniva così ad assumere un ruolo centrale nella conoscenza delle “cose stesse”: in essa il fenomeno non indicava tanto il modo di apparire della realtà alla coscienza, quanto piuttosto erano le cose stesse a darsi nelle apparizioni¹⁴⁵. L'oggetto in sé non era quindi tanto qualcosa di assolutamente inconoscibile, quanto piuttosto la concreta capacità di automanifestazione degli enti. Husserl respingeva un concetto di noumeno che rispondesse ai termini di un'oggettualità a suo modo ascosa, colta pienamente solo dallo sguardo divino – così come sembrava suggerire il filosofo di Königsberg¹⁴⁶ –, e riteneva che la percezione met-

¹⁴³Secondo Vincenzo Costa, in tale espressione si esprimeva «il problema fondamentale della fenomenologia e della filosofia in generale: dare ragione di come qualcosa di valido in sé possa rendersi fenomeno e manifestarsi nella conoscenza». V. Costa, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 92.

¹⁴⁴E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, cit., p. 103.

¹⁴⁵Su tale punto, attorno a cui ruota il realismo husserliano, De Palma ha scritto: «Per Husserl la realtà si costituisce e può costituirsi solo nell'esperienza ed è dunque, come per Kant, il correlato delle regolarità delle apparizioni [...]. Ma, al contrario che per Kant, tale regolarità non viene introdotta nelle apparizioni dal soggetto a cui esse sono date, bensì dipende dalla peculiarità delle apparizioni stesse, e inoltre, proprio perché questa definizione va presa sul serio, non ha senso porre dietro ciò che appare una cosa in sé dotata di una sorta di veracità ontologica indipendente dall'esperienza possibile». V. De Palma, “Il vissuto e la cosa in sé”, cit., p. 169.

¹⁴⁶Come spiegato da Ciafardone, a proposito del problema della cosa in sé quale causa inconoscibile dei fenomeni, «Kant non introduce il concetto di cosa in sé per spiegare la genesi delle sensazioni [...] Come Lugarini ha spiegato magistralmente nel suo classico lavoro sulla logica trascendentale kantiana, cosa in sé e fenomeno non designano due differenti sfere dell'essere, ma due diversi *modi di considerare* l'oggetto, come fenomeno e come cosa in sé: il primo modo è proprio dell'uomo, che è dotato di un'intuizione “derivata”, che cioè coglie l'oggetto non direttamente ma attraverso la mediazione del senso; il secondo è quello di un essere capace di un'intuizione “originaria” (Dio), che intuisce immediatamente l'oggetto com'è in sé. In proposito Lugarini osserva che, nel quadro del problema dell'intuizione, la distinzione fra fenomeni e cose in sé si

tesse in correlazione la conoscenza finita degli uomini con la sostanza del reale. Gli oggetti disposti nello spazio – ma in generale l'oggettualità stessa della conoscenza – non dovevano essere considerati immagini mentali: «Ci si lascia fuorviare dall'idea che la trascendenza della cosa sia trascendenza di un'immagine o di un segno. Spesso si combatte con zelo la teoria delle immagini, ma la si sostituisce con una teoria dei segni. L'una e l'altra non sono soltanto errate, ma assurde. La cosa spaziale, che noi vediamo, è in tutta la sua trascendenza qualcosa di percepito, qualcosa di dato alla coscienza nella sua *presenza in carne e ossa*»¹⁴⁷. In fondo, ciò che Elena Tavani è venuta a definire, con una bella espressione, il “sogno fenomenologico”¹⁴⁸, affondava le sue radici in tali passaggi: l'*epoché* fu anche un tentativo di recuperare la tradizione teoretico-contemplativa¹⁴⁹, connessa al concetto di verità filosofica, diradando l'apparenza delle proiezioni soggettive¹⁵⁰.

Nell'adozione di uno sguardo teoretico-fenomenologico, l'oggettualità di volta in volta presa di mira avrebbe dovuto rivelare la sua verità essenziale all'osservatore disinteressato. La fenomenologia non era infatti interessata ad associare segni o immagini a fatti empirici. Concependosi come scienza “eidetica”, essa mirava a cogliere l'essenza della coscienza e dei modi in cui gli oggetti le venivano dati, reali o ideali che fossero. Nella corrente dei vissuti, ognuna dotata di una propria essenzialità, l'oggetto trascendente annunciava se stesso in maniera più o meno adeguata, ma era solamente nella percezione che la cosa percepita si manifestava adeguatamente – “in persona” – conferendo così alla sua intuizione il carattere di evidenza: «Negli atti immediatamente intuitivi noi intuiamo “qualcosa in se stesso”; non costruiamo sulle loro apprensioni delle apprensioni di grado superiore, non vi è nulla di dato alla

presenta come una distinzione *a parte subjecti* invece che *a parte objecti*, prima, e piuttosto, che una distinzione tra due ambiti di realtà. A sostegno della sua interpretazione egli ricorda che nella *Prefazione* alla II edizione Kant avverte che la *Critica* “insegna ad assumere l'oggetto in un *duplice* significato, cioè come fenomeno o come cosa in se stessa” e che nell'*Opus postumum* ribadisce che “la distinzione dei concetti di una cosa in sé e di una cosa nel fenomeno non è oggettiva, ma soggettiva”. R. Ciafardone, *La Critica della ragion pura di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1996, pp. 79-80. A fronte di tali riflessioni, è doveroso rilevare come Cornelius fosse anche estremamente vicino alle posizioni kantiane suggerite da Lugarini, poiché egli intese rielaborare il fenomeno e il noumeno come due modi differenti di intendere l'oggetto. Con una significativa differenza, tuttavia: questi ultimi furono ritenuti ambedue punti di vista umani sul mondo.

147 *Ivi*.

148 E. Tavani, *L'immagine e la mimesis. Arte, tecnica, estetica in Theodor W. Adorno*, ETS, Pisa 2012, pp. 53-60.

149 Dobbiamo tuttavia tenere presenti le implicazioni etico-politiche di una concezione della soggettività quale spettatrice disinteressata del mondo – in cui veniva enfatizzato, anziché contrastato, proprio l'atteggiamento “puramente descrittivo” assunto a modello dall'epistemologia positivista: «La dottrina della ragion pura pratica prepara la ritraduzione della spontaneità in contemplazione che si attuò realmente nella successiva storia della borghesia e terminò nell'apatia politica, un fatto altamente politico». T.W. Adorno, *Dialettica Negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 321.

150 Vale però la pena ricordare che Cornelius aveva sviluppato il proprio monismo epistemologico mutuando da Avenarius la critica del concetto di introiezione. Conseguentemente egli rifiutava a sua volta le concezioni dualistiche, idealistiche e, in un certo senso, “proiettive” del rapporto fra interiorità ed exteriorità. H. Cornelius, “Psychologische Prinzipienfragen [I]”, cit., p. 401.

coscienza rispetto a cui ciò che è intuito potrebbe servire da “segno” o da “immagine”. E appunto perciò esso è detto immediatamente intuito come “se stesso”. Nella percezione esso è inoltre peculiarmente caratterizzato come “presente in carne e ossa”, in contrasto con le modificazioni che hanno luogo nel ricordo e nella libera fantasia dove esso si “presentifica”»¹⁵¹. Husserl dava quindi particolare risalto alla differenza essenziale fra le immagini – le parole – e le cose¹⁵². A suo giudizio, tutte le varianti della teoria della conoscenza, declinate sotto l’influsso delle concezioni psicologiche dominanti, contribuivano a offuscare tale “insormontabile differenza”¹⁵³, riducendosi a una conoscenza di simboli e segni associati convenzionalmente a determinati oggetti – ovvero i contenuti mentali anziché la realtà. Nel momento percettivo, invece, la coscienza si trovava direttamente esposta a una gamma, potenzialmente infinita, di manifestazione di una realtà oggettiva: la visione diretta dell’oggetto dato alla coscienza, nella sua effettiva presenza, garantiva la possibilità di un concreto adeguamento fra il soggetto e l’oggetto, correlati in senso conoscitivo.

Tuttavia, la completa adesione al punto di vista corneliano ha ampiamente offuscato il confronto diretto di Adorno con i problemi fenomenologici. Nella versione consegnata, l’11 giugno 1924, alla facoltà di Filosofia dell’Università di Francoforte, il testo della dissertazione adorniana non portava alcun indizio di una lettura autonoma delle questioni sollevate da Husserl. Ciò nonostante, in una prospettiva storico-filosofica del pensiero di Adorno, è abbastanza pacifico sostenere che egli si fosse già da allora interessato alle suddette tesi della fenomenologia. Ciò che Husserl aveva accentuato era la dimensione relazionale della coscienza e la possibilità di ribaltamento del paradigma gnoseologico: non si trattava di un soggetto quanto di un oggetto costitutivo. Questo rappresentava un chiaro tentativo di ristabilire la perdita di concretezza ontologica a cui avevano condotto gli approcci psicologici alla teoria della conoscenza, invertendo dunque il tradizionale primato della coscienza rispetto all’essere delle cose¹⁵⁴. Queste ultime apparivano tuttavia all’osservatore in maniera limitata rispetto ai modi

151E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, cit., p. 104.

152L’indicazione di tale differenza era stata, in un primo momento, ciò che il padre della fenomenologia era venuto a contestare all’impostazione corneliana. Come ha rilevato Rollinger, recensendo il *Versuch* nel 1896, Husserl criticò l’affermazione di Cornelius che immagini (“fantasmi”) e sensazioni fossero *toto genere* diverse, poiché in tal modo si precludeva la possibilità di una corrispondenza. R.D. Rollinger, “Husserl and Cornelius”, cit., p. 38. Da parte sua Cornelius non ritrattò la distinzione, considerandola invece cardinale per il suo realismo: «Che [...] il ricordo e il vissuto precedente non siano la stessa cosa si dimostra facilmente con un esempio: la memoria di un passato mal di denti non è il mal di denti presente», pertanto «ogni essere dato dalla mediazione dei concetti è qualcosa di *toto genere* diverso». H. Cornelius, “Hans Cornelius”, cit., pp. 13, 16. Con tale distinzione, Cornelius era interessato a porre l’accento sul fatto che occorresse rendersi consci di una differenza che non era altrimenti equivocata [si veda anche la nota 245 del *Primo Capitolo*] È comunque lecito ipotizzare che, malgrado le difficoltà incontrate da Cornelius nella definizione di questo punto, fosse tale argomento a rendersi indispensabile per non ricadere sul naturalismo.

153E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, cit., p. 104.

154Oltre a rimandare al primato materialistico dell’essere sulla coscienza, tale aspetto va probabilmente letto anche nel senso di un maggiore considerazione della tensione e dell’alterità da mantenere fra i poli apparenza-

potenzialmente infiniti di unificarne i diversi angoli prospettici. La cosa percepita poteva manifestarsi in maniera parziale o mutevole, in un orizzonte di apparizioni possibili che la “adombravano” in modo più o meno adeguato, senza eliminarne il carattere trascendente¹⁵⁵. Era un carattere distintivo della fenomenologia husserliana, infatti, quello di affermare che il mondo e i suoi oggetti rimanessero al di là della coscienza, sebbene il senso da attribuire loro venisse necessariamente desunto dall'esperienza soggettiva. La trascendenza dell'oggetto poteva essere interpretata allora anche in termini di un'infinita possibilità metamorfica, da attribuirsi a una realtà che facesse da sfondo agli adombramenti soggettivi. Ma Husserl concepiva tale apertura del senso finendo (idealisticamente) per leggere il mondo naturale alla stregua di qualcosa di amorfo formato dall'intenzionalità. In ultima analisi, era infatti l'atto stesso a conferire unità di senso al noema. Va da sé, quindi, che le indagini fenomenologiche sulla percezione – dove si faceva esplicita la dicotomia fra contenuti amorfi e apprensione “animatrice” – fossero uno dei principali punti su cui si dovesse soffermare la critica del giovane Adorno, il quale, seguendo la dottrina corneliana, contrapponeva a esse un approccio olistico, mutuato dalla gnoseologia “psicologizzata” professata dal suo maestro.

Inoltre, secondo Adorno, con il concetto di noema, ottenuto tramite la neutralizzazione della trascendenza naturale, Husserl non faceva altro che riportare la relazione fra coscienza e realtà all'interno della prima, riproponendo la fallacia del raddoppiamento del mondo e dei suoi oggetti in favore della seconda: «Tanto poco possiamo scambiare il noema con la cosa *simpliciter*, altrettanto meno essa potrebbe essere pensata come vissuto intenzionale. Se provassimo a inserire nel vissuto, come un oggetto “immanente” la percezione, l'oggetto ridotto, ci troveremmo nella difficoltà di dover contrapporre l'una all'altra due realtà, mentre è possibile trovarvene solamente una»¹⁵⁶. In breve, Adorno rilevava la ricaduta del friburghese su posizioni da lui stesso criticate, dovuta all'ambigua caratterizzazione della “cosa”, il cui principio risiederebbe nella coscienza ma la cui costituzione si troverebbe sul versante naturale: «Ciò sarebbero proprio le due realtà che Husserl combatte così duramente: la realtà della “cosa trascendente” e la realtà dei “vissuti immanenti”»¹⁵⁷. L'ambivalenza – il carattere antinomico – del discorso fenomenologico si trovava propriamente a questo livello: in quanto realista-trascendente Husserl aveva indicato nell'oggettualità indipendente dal soggetto la regola della sintesi mentre, in quanto idealista-trascedentale, si era deciso a conferirle senso e unità tra-

essenza.

155Come notava Adorno: «Ora, secondo Husserl la cosa della natura è qualcosa di completamente diverso dalla cosa ridotta». T.W. Adorno, “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, cit., p. 40.

156Ibid., p. 41.

157Ibid., p. 50.

mite gli atti soggettivi. Anche l'affiancamento dei “noemi” alle “cose *simpliciter*” riproponeva una forma di raddoppiamento della realtà¹⁵⁸. In generale, Adorno si domandava come fosse possibile coniugare le due diverse istanze che conducevano la fenomenologia a commettere lampanti contraddizioni: «Sarebbe il noema come atto che conferisce senso a dare unità alla cosa oppure la trascendenza della cosa, in quanto x inconoscibile, a dare l'identità?»¹⁵⁹. Tuttavia, a suo avviso, il problema principale di tale impostazione consisteva nel fatto che il dualismo a cui Husserl approdava con le sue riflessioni riapriva proprio l'incolmabile “abisso”¹⁶⁰ fra intelletto e senso, già teorizzato dalla prima *Critica* di Kant. In questo modo, l'indagine fenomenologica riproponeva la concezione secondo cui il soggetto legislatore avrebbe prescritto le sue leggi a una natura a lui contrapposta, disponibile come fosse un materiale da costruzione: «La divisione fra la cosa ridotta e non, fra l’“albero *simpliciter*” e l’“albero percepito come tale”, è fondata in ultima analisi sulla presupposizione della trascendenza cosale, e il concetto di noema si rivela un tentativo insufficiente di gettare un ponte fra un lampante concetto naturalistico di cosa-in-sé e la coscienza»¹⁶¹.

Nella sua dissertazione, Adorno riservava particolare attenzione alla relazione immediata fra coscienza e oggetto su cui la fenomenologia aveva imperniato i concetti di evidenza e verità essenziale. Tuttavia egli intendeva risolvere le antinomie suddette avvalendosi delle concezioni corneliane. Richiamandosi al concetto di “complesso” [*Komplex*] rielaborato da Cornelius nel quadro della psicologia trascendentale, Adorno comprendeva la relazione fra trascendenza e immanenza alla stregua di una distinzione «fra simbolo e simbolizzato»¹⁶², venendo a eliminare la trascendenza della cosa in sé senza neanche rinunciarvi: «Definiamo [...] i momenti ileitici come componenti del vissuto della classe a, e i noetici come tali della classe A. Dunque è anzitutto da dire che il vissuto della percezione di un melo fiorito, come Husserl lo descrive, non è affatto un qualcosa di “semplice” [...], ma un qualcosa di complesso, che necessariamente contiene intrecciate componenti a e A da separare solo nell'astrazione»¹⁶³. Enfatizzando la funzione simbolica della memoria nella percezione, Adorno riproponeva la via indiretta per pervenire al concetto di oggetto “stabile e permanente” e, più in generale, per ricavare l'ideale dall'empirico, conformemente alla prospettiva inaugurata da Cornelius¹⁶⁴. La

¹⁵⁸*Ibid.*, p. 52.

¹⁵⁹*Ibid.*, p. 43.

¹⁶⁰T.W. Adorno, ““Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, cit., p. 36.

¹⁶¹U. Galeazzi, *La teoria critica della Scuola di Francoforte*, cit., p. 255.

¹⁶²T.W. Adorno, ““Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, cit., p. 44.

¹⁶³*Ibid.*, p. 45.

¹⁶⁴Per comprendere appieno la differenza fra la posizione di Husserl e Cornelius relativamente alla questione del rapporto fra idee e realtà occorre a nostro avviso riportare un importante passo, tratto dalla *Psychologie*,

“cosa” veniva pertanto concepita come un intero comprendente sia l'esperienza presente che passata, come una “cosa complessa” percepita nella sua presenza immediata¹⁶⁵. Ricorrendo alle teorie della complessità psichica, la distinzione fra impressioni e rappresentazioni veniva a essere elaborata in maniera mediata, evitando di contrapporre percezione immanente e trascendente, finendo per ritenere come solo nella prima potesse darsi la certezza conoscitiva, garantita dall'unità immediata fra la percezione e ciò che si troverebbe a essere percepito: «Se Husserl avesse coerentemente portato a termine la differenziazione fra percezione immanente e trascendente non sarebbe giunto a fondare le ultime nelle prime [...]. Invece [...] egli coordina la percezione immanente e trascendente come fonti ugualmente indipendenti di conoscenza»¹⁶⁶. Per Adorno la percezione di un oggetto consisteva quindi in elementi astratti di impressioni e di componenti, i quali si davano “in” e “assieme” all'esperienza presente dell'oggetto. Egli seguiva appunto i dettami della teoria della funzione simbolica, così come per Cornelius veniva svolta nel riconoscimento di determinati vissuti esperiti. L'oggetto dato includeva così i contenuti passati, assieme a ciò che era simbolizzato mediatamente attraverso di essi, condizionando la maniera di apparire delle datità immediate: «Non solo come ci sia data la datità stessa ci viene mostrato dal vissuto, bensì la sua stessa datità, nella terminologia di Husserl il “qualcosa” della datità, è rimessa al vissuto con funzione simbolica. Il fatto della datità mediata degli oggetti si spiega solo grazie all'agire dell'uno sull'altro dei fattori della nostra coscienza»¹⁶⁷. La tendenza a privilegiare la percezione immanente, soltanto nella quale sarebbe stato possibile raggiungere quel massimo grado di veracità a cui aspirava l'analisi fenomenologica –intesa come descrizione accurata e spregiudicata dei modi di apparire degli oggetti – trascurava, secondo Adorno, la connessione delle apparenze mediate dai simboli contenuti nella memoria. Infatti egli sosteneva che «[l]a teoria della hyle, della noesi e del

che è stato tradotto e citato da Martinelli (nel quale, infatti, il professore monacense veniva a criticare la dottrina platonica): «Certo anche queste [le idee di Platone] ci danno qualcosa di stabile, che si estende oltre la durata delle nostre percezioni momentanee: ciò che il concetto di “due” o di “triangolo” significa è oggi lo stesso di ieri, e rimane lo stesso indipendentemente dal fatto che qualcuno pensi o meno questi concetti. Ma il perdurante essere delle cose non è identico alla permanenza di questi significati concettuali e non può essere dedotto da essi. Per questo la dottrina platonica delle idee rimase condannata all'infruttuosità: Platone non poté risolvere il problema perché non conosceva che una specie di concetti, mentre il concetto di una cosa permanente che giace al di là dei fenomeni deve la sua origine a una specie del tutto diversa di attività intellettuale». Sul rapporto fra fenomeno e noumeno declinato da Cornelius sotto il titolo della permanenza, Martinelli ha commentato: «Questa definizione, scevra da ogni circolo vizioso legato alla nozione di causa, apre la strada alla soluzione del problema, poiché la vita psichica non è data da una somma puntiforme di dati, ma contiene gli elementi che ci consentono di introdurre la necessaria continuità. Ancora una volta, dunque, il principio di complessità psichica viene utilizzato quale via di fuga tra scetticismo e dogmatismo». R. Martinelli, “Astrazione e sentimento”, cit., pp. 820-821.

165M. Aoyagi, “Phenomenological Antinomy and the Holistic Idea”, cit., p. 27.

166T.W. Adorno, “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, cit., p. 30.

167Ibid., p. 45.

noema [...] commette[va] una mancanza contro questo principio»¹⁶⁸.

In maniera più o meno chiara, infatti, la psicologia trascendentale di Cornelius aveva stabilito come nel vissuto attuale fosse dato contemporaneamente il sapere dei contenuti precedenti. Si trattava di un unico complesso, districabile nei suoi elementi costitutivi solo attraverso la minuziosa analisi delle singole esperienze. Laddove Husserl riteneva quindi che, in ultima analisi, fosse l'intenzionalità a costituire “l'albero come tale”, unificando l'esperienza passata con quella presente in modo da fissare l'identità (numerica) di un determinato oggetto nel flusso continuo delle percezioni, Adorno sosteneva invece che fosse il meccanismo soggettivo di riconoscimento, mediato dalla funzione simbolica della memoria, a fornire il fondamento ultimo della conoscenza di unità di senso. Egli poteva così avanzare una spiegazione che non oltrepassava «di un solo capello»¹⁶⁹ l'immanenza della coscienza:

I vissuti precedenti sono ricordati e le somiglianze con i vissuti precedenti riconosciute – come membri di un complesso successivo. Nel senso di tale riconoscimento si attende che si verifichino altri vissuti. Il nesso dell'aspettativa viene definito linguisticamente e l'espressione, fissata con un identico significato, afferma che se un fenomeno rientra nel concetto di una tale connessione deve conseguire regolarmente il vissuto atteso¹⁷⁰.

Diversamente dalla fenomenologia husserliana, Adorno ribadiva con Cornelius che l'oggetto non era altro se non la “legge individuale”¹⁷¹ della connessione fenomenica. In questo preciso senso la “cosa” veniva da lui considerata ideale e reale allo stesso tempo – oppure, per meglio dire, come una relazione ideale fra determinate componenti sensibili, la cui oggettività non veniva quindi messa in dubbio, quanto riconfermata o meno, nel corso di un continuo processo di mutamento e correzione dell'esperienza. Sul vissuto noematico in quanto prodotto di un atto di “conferimento di senso” Adorno intese esercitare una critica piuttosto serrata, che non risparmiò neppure l'uso husserliano delle virgolette per indicare i vissuti volta a volta presi di mira dalla coscienza intenzionale¹⁷². L'oggetto ridotto della fenomenologia gli appariva un'astrazione volta a eliminare le determinazioni della trascendenza naturale in modo da pervenire a concetti stabili e in certo senso immutabili. La riduzione degli oggetti alla loro fenomenalità – al modo di apparire soggettivo e contingente – che tentava di disinnescare la trascendenza naturale presupposta, finiva per raddoppiare la realtà dell'oggetto: l'albero immanente e trascendente continuavano a sussistere affiancati l'uno all'altro¹⁷³. Non considerando

¹⁶⁸*Ivi*.

¹⁶⁹*Ibid.*, p. 48.

¹⁷⁰*Ibid.*, pp. 44-45.

¹⁷¹*Ibid.*, p. 46.

¹⁷²*Ibid.*, p. 42.

¹⁷³*Ibid.*, p. 51.

legittima la distinzione fra albero percepito come tale e *ut sic*, ovvero fra cosa ridotta e non, Adorno rimproverava a Husserl di avere isolato la questione della descrizione dei fatti di coscienza dalla loro connessione, ipostatizzando un criterio di legittimazione della realtà del tutto indipendente dai dati immediati¹⁷⁴. In questa maniera, la “cosa” intesa poteva continuare a sussistere laddove non aveva più correlazione con l'essere dell'oggetto reale: «Anche che l'oggetto [*Objekt*] da noi inteso permanga perfino quando la “cosa nella realtà” è stata distrutta non collima con la nostra concezione. Un'altra cosa rispetto a quella “da noi intesa” non c'è; se viene distrutta, essa non resta la stessa, ma si modifica secondo una connessione regolare superiore: per quanto riguarda la legge individuale viene superato il giudizio esistenziale. Se lasciamo sussistere tale giudizio, giudichiamo il falso»¹⁷⁵. Cornelius, come abbiamo visto, considerava la “cosa” nei termini di un nesso normativo in cui veniva a esprimersi una determinata legalità intrinseca agli oggetti. Pertanto egli riteneva come essa fosse ampiamente suscettibile di rettifica da parte dell'esperienza, dal momento che sottostava al mutamento e alla variabilità della realtà fenomenale, pur fissandosi quale regolarità. Adorno, il quale si riallacciava a tale concezione generale, contestava quindi l'identità di significato – formulata sul modello degli enti matematici – attorno a cui ruotavano le essenze ideali husserliane, le quali parevano non tollerare, al contrario di quelle morfologiche, alcuna ambiguità o variazione. Riallacciandosi al noto esempio dell'albero percepito – “l'albero immanente” – il cui senso non potrebbe bruciare, diversamente dall'albero individuale di cui esso sarebbe un’“immagine interna”¹⁷⁶, Adorno sosteneva la dipendenza dei significati ideali dalle strutture della realtà naturale da cui erano formati:

Basta non farsi confondere dalla formulazione che il “senso” della percezione non possa bruciare. Rispetto a ciò bisogna chiarirci completamente ciò che si intende qui per senso. Noi intendiamo per senso la connessione cosale, che ci media simbolicamente il vissuto presente: e questo “senso” può “bruciare”, ovvero trasformarsi nel senso indicato. Basta non credere adesso che una “figura psichica” naturalistica vada naturalisticamente “in fiamme”. Anche l'espressione verbale “bruciare” riceve ovviamente il suo significato secondo la connessione coscienziale. Husserl sembra invece pensare a qualcosa di fenomenico e con ciò secondo l'uso brentiano distinguere fra il dato immediato e l'atto in cui è dato, fra il “senso dell'atto” e l’“atto”. Questo senso dell'atto tuttavia non sussiste. Perciò non può modificarsi¹⁷⁷.

¹⁷⁴*Ibid.*, p. 53.

¹⁷⁵*Ibid.*, pp. 50-51.

¹⁷⁶*Ibid.*, p. 51. Nelle *Zusammenfassende Schlußbetrachtungen* Adorno riformulava così il medesimo punto: «Quando Husserl ad esempio dice del noema di una “percezione dell'albero” che non potrebbe “bruciare”, egli pensa con ciò al *vissuto*, mentre la cosa, la nostra cosa immanente, può certo bruciare, ovvero mutare nel senso di una regolarità superiore». *Ibid.*, p. 74.

¹⁷⁷*Ibid.*, pp. 48-49.

Come vediamo, la polemica corneliana contro l'atto veniva a essere ripresa e giocata contro l'allievo brentaniano di Friburgo. Husserl affermava che i significati erano indipendenti dall'empiria, in virtù di un conferimento di senso soggettivo inteso in maniera costitutiva e ideale-trascendentale. Anche se Adorno conveniva sulla necessità di non confondere la permanenza dei significati concettuali con quella dei riferimenti empirici, egli non era tuttavia disposto a sganciare l'identità delle unità ideali dalla loro genesi. Impiegando un “noi” – nel quale riecheggiava più il punto di vista di Cornelius che un retorico *plurale majestatis* – Adorno sottolineava che, sebbene il senso dell'albero non potesse evidentemente bruciare alla maniera del singolo albero, il primo tuttavia proveniva in qualche modo dal secondo. Ciò equivaleva a dire che, laddove il vissuto percettivo stesso non poteva certo bruciare, il simbolo di tale connessione poteva ben farlo, modificando la corrispondente regola individuale e, segnatamente, le aspettative che fino a quel momento erano scaturite dal ritenerla valida¹⁷⁸.

2.6. La giurisdizione della ragione

Terminata la disamina degli aspetti contraddittori del *Dingbegriff* e del concetto di noema nella filosofia husserliana, Adorno si apprestava a discutere la soluzione fornita da Husserl a tali antinomie. Nell'ultima parte della dissertazione il dottorando affrontava quindi il tema della giurisdizione della ragione. Nell'economia dello scritto l'ultimo capitolo conferiva inoltre circolarità al testo: Adorno riprendeva le linee fondamentali attorno alle quali aveva dispiegato la propria critica delle antinomie fenomenologiche, ovvero i passi in cui Husserl aveva supposto l'esistenza di un oggetto in sé che potesse «essere legittimato epistemologicamente solo nella relazione alla coscienza, ma la cui esistenza non [poteva] essere costituita attraverso la connessione di coscienza»¹⁷⁹. La contraddizione principale, insita nel concetto di cosa in sé elaborato dalla fenomenologia, era stata descritta da Adorno in termini piuttosto chiari fin dalle prime battute del testo, ed essa era, in ultima analisi, il nocciolo tematico sul quale si incentravano le riflessioni svolte nel corso della tesi.

Nel panorama culturale dell'epoca la filosofia fenomenologica aveva esordito sostenendo la necessità di rifondare la conoscenza delle oggettualità. Tuttavia, come abbiamo visto, Adorno aveva rilevato come Husserl giungesse a legittimare la conoscenza sulle datità immediatamente, relate alla coscienza personale, fondandone al contempo le condizioni costitutive in un

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 47.

¹⁷⁹ T.W. Adorno, “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, cit., p. 13.

essere irrelato e assolutamente trascendente questa stessa coscienza. Tale sdoppiamento del concetto di realtà, evidenziato in diversi passaggi dello scritto adorniano, intendeva mettere in dubbio la sostenibilità dell'operazione husserliana: la fenomenologia parlava di un essere reale non solo per ridurlo poi nuovamente al vissuto soggettivo, ma anche per lasciarlo sussistere, indeterminato e inconoscibile, come una variabile incognita posta al di fuori di esso eppure determinante per le manifestazioni. Ciò conduceva a quella che Husserl riteneva essere la «distinzione più cardinale»¹⁸⁰ della filosofia fenomenologica: la contrapposizione fra l'intuizione intellettuale e il rispettivo contenuto noematico, dalla quale risultava come i diversi “vissuti soggettivi” [*Erlebnisse*] – i vari “coscienza di” – andassero correlati a determinate oggettualità, divenendo di volta in volta – ovvero “intenzionandoli” – non solamente consci, bensì costitutivi e “riempitivi”, acquisendo così sia l'unità numerica che l'identità del significato.

Dopo aver pertanto separato l'indagine sulle condizioni trascendentali dalla questione della legittimità epistemologica del mondo oggettuale, Husserl era costretto ad avvalersi della cosiddetta «legislazione della ragione» [*Rechtsprechung der Vernunft*] per garantire la soluzione di tale ultimo problema. Secondo l'interpretazione fornita da Adorno, la struttura noetico-noematica della fenomenologia – il suo carattere antinomico – aveva radicalizzato il presupposto idealistico secondo cui la realtà consisterebbe in una sfera dell'essere inaccessibile, in ultima analisi, all'immanenza della coscienza. Pertanto Husserl veniva adesso a “invocare” «la *ragione* come giudice della “realtà” delle cose o, come dovremmo dire, della pretesa di verità dei giudizi cosali»¹⁸¹: quella medesima *Vernunft* che, a giudizio di Adorno, era stata esclusa dal partecipare al mondo della trascendenza oggettuale, si faceva ora «giudice della “realtà” delle cose»¹⁸². In maniera apparentemente paradossale, il ricorso husserliano a una tale razionalità “pura”, posta quale garante ultima della realtà naturale e quale arbitro della validità dei giudizi, si rendeva necessario proprio laddove il mondo ideale e quello reale si erano trovati, nella fenomenologia, a fronteggiarsi l'uno con l'altro: «Il sistema di pensiero della sua “teoria della ragione” è [...] contrapposto a quello [...] delle trascendenze cosali»¹⁸³.

Presupporre una trascendenza assoluta aveva condotto Husserl ad assolutizzare, per converso, anche la chiusura dell'immanenza coscienziale. La fenomenologia assumeva a tale livello posizioni decisamente razionalistiche, ascrivendo a una ragione – gonfiata sovraempiricamente – il compito di stabilire la veracità della realtà. Il rimprovero adorniano contro la fenomenologia consisteva quindi nel contestare la reintroduzione di un dualismo, di

180 T.W. Adorno, “Résumé der Dissertation”, cit., p. 376.

181 T.W. Adorno, “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, cit., p. 57.

182 *Ivi*.

183 *Ivi*.

tipo cartesiano, fra l'esserci della coscienza e gli enti reali, fra il mondo fenomenico e noumenico, fra un'immanenza assolutamente chiusa e una trascendenza indeterminatamente aperta. Laddove si definiva l'essere trascendente come infinità del correlato noematico, anziché come presupposizione di una realtà inconoscibile da cui sorgevano le apparizioni, la fenomenologia “pura” veniva a trovarsi, per Adorno, in significativa affinità con la psicologia trascendentale, in quanto quest'ultima interpretava la trascendenza oggettuale non tanto come indipendenza dell'ente *dalla* coscienza bensì, piuttosto, in quanto inesauribilità dell'oggetto *nella* coscienza¹⁸⁴. In questo modo, come Cornelius aveva sostenuto nella *Transcendentale Systematik*, la varietà irriducibile del reale non sarebbe stata neutralizzata dall'identità delle forme categoriali: «Anche nelle riflessioni conclusive [husserliane] “le cose diven[ivano] di nuovo (perlomeno in parte) oggetti ignoti, nella misura in cui le nuove esperienze pongono costantemente nuove prospettive sulla conoscenza delle caratteristiche delle cose. Poiché non siamo in grado di prevedere le possibilità illimitate di tali esperienze, le cose ci restano sempre in parte estranee: un'estraneità che può culminare nello spettrale»¹⁸⁵. Sempre seguendo il proposito annunciato già nelle pagine introduttive, Adorno giungeva poi a evidenziare un altro significativo punto di contrasto fra la fenomenologia pura e la psicologia trascendentale, sintetizzabile nel fatto che, mentre per Husserl «l'idea della cosa [era] data come compiuta e la cosa come infinita», Cornelius, intrecciandole in unità complesse, le riteneva entrambe potenzialmente aperte sull'infinità¹⁸⁶. Tale divergenza poggiava su uno dei nodi cruciali dell'interpretazione del noumeno elaborata dal professore monacense, relativa alla fallacia di una definizione concettuale di infinito in senso positivo che sarebbe destinata a incorrere in insolubili contraddizioni¹⁸⁷:

184 *Ibid.*, p. 64.

185 *Ibid.*, p. 64.

186 *Ibid.*, p. 65.

187 Adorno stesso citava i relativi passi corneliani (contenuti nel *Kommentar*) nelle lezioni sulla morale tenute a Francoforte nel 1963. Oltre trent'anni più tardi, quindi, egli le adoperò impiegando, a guisa di compendio, per la spiegazione della dottrina kantiana delle antinomie, ritenendole «una formulazione veramente semplice ed elegante» del suo «vecchio maestro Cornelius». Nello specifico di tali passi, il professore monacense aveva messo in relazione la concezione dell'infinito, come serie positiva delle cause, con la contraddittorietà: «“Ogniquale volta un elemento del mondo esperibile si dimostra subordinato a una serie di condizioni che dal canto nostro non possiamo percorrere sino alla fine, il nostro pensiero si avviluppa in una contraddizione insolubile, non appena questa serie di condizioni viene pensata come *esistente in sé e per sé*” (e dobbiamo aggiungere: non come una tale che sia prodotta anzitutto dalla nostra propria coscienza) “Siccome quest'ultima ipotesi (ossia che pensiamo la serie delle cause infinite del nostro problema come esistente in sé e per sé) è quella che viene innegabilmente a galla nel presupposto propria della comune concezione del mondo, cioè nel realismo trascendente, così questa concezione del mondo non può trovare alcuna via d'uscita dalle contraddizioni in cui si avviluppa”». T.W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, p. 49. Che le insolubili contraddizioni del capitolo sulle antinomie scaturissero dall'uso trascendentale (costitutivo) dei concetti fondamentali, con cui si presupponeva l'infinito alla stregua di una “datità positiva” (infinità positivamente data), veniva riconfermato nella prima tesi di libera docenza di Adorno. In tale sede egli fece però riferimento all'*Einleitung* del supervisore, dove la critica della relativa dottrina kantiana faceva tutt'uno con quella del determinismo. T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in

Alla critica di questa concezione ci devono condurre le frasi che nella *Transcendentale Systematik* sono accluse per integrare il discorso relativo al parziale carattere ignoto degli oggetti: “L’abitudine naturalistica di presupporre le cose con le loro proprietà come *essenze date in maniera finita*, indurrebbe a considerare l’infinita pienezza delle possibilità come qualcosa di compiuto nella cosa, e implicherebbe una contraddizione logica, perché l’infinito è, in base al suo concetto, ciò che non può mai essere pensato come pienamente dato. Abbracciare possibilità illimitate riesce solo in forma di una legge che non si chiuda nel concetto di infinità compiuta¹⁸⁸”.

Se Husserl non avesse inoltre presupposto il *Dingwelt* come qualcosa di indipendente dalla coscienza – argomentava l’allievo di Cornelius – non si sarebbe prodotto alcun dualismo, così che fra l’essere della coscienza e l’essere della realtà non si sarebbe spalancato alcun “abisso del senso”, da colmare successivamente attraverso la correlazione teoretica fra un soggetto legislatore e una trascendenza assoluta: «Le *res* non sono gli oggetti trascendenti, ma si costituiscono in base alle condizioni trascendentali dell’esperienza, pertanto la coscienza abbisogna delle *res* quanto le *res* della coscienza. L’abisso del senso fra la coscienza e la realtà è un puro inganno»¹⁸⁹. Infatti, secondo Adorno, il ricorso husserliano a una legislazione della ragione sulla realtà scaturiva dal problematico distaccamento delle analisi fenomenologiche da un mondo oggettuale concepito come trascendente. In tale esito il giovane dottorando riscontrava anche una certa affinità con le teorie della Scuola di Marburgo, la quale era responsabile di avere “assottigliato” l’idea di una cosa in sé in quella di «un semplice concetto-limite»¹⁹⁰. I presupposti naturalistici e gli esiti razionalistici della fenomenologia si sarebbero potuti evitare mantenendo una prospettiva monistica e, in un certo senso, maggiormente “dialettica”. Adorno insisteva sul fatto che la “cosa” fosse al contempo ideale ed empirica, in quanto si sarebbe trattato – secondo la psicologia di Cornelius – di un “complesso”, ossia di una combinazione fra elementi rappresentativi [*Vorstellungsbestandteile*] e sensibili [*Eindrucksbestandteile*].

La differenza fra forma “cosale” e fenomenica¹⁹¹, fra la morfologia oggettuale e fenomenica, veniva chiarita laddove si fosse riconosciuto come «non l’idea di una cosa prescriv[a] alla molteplicità dei fenomeni le regole, ma la cosa stessa [sia] la regola ideale per la connessione dei fenomeni»¹⁹². In quanto tale non si tratterebbe pertanto solo di una «regola dei fenomeni» in senso kantiano, ovvero una “X”, ma di un oggetto determinato e conoscibile secondo le sue

der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 136.

188T.W. Adorno, “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, cit., p. 65.

189Ibid., p. 36.

190Ibid., p. 65.

191Ibid., p. 34.

192Ibid., p. 71.

diverse “note caratteristiche” [*Merkmale*]¹⁹³. Tale regola impediva di presupporre una “trascendenza infinita” posta positivamente dietro ai fenomeni quale loro fondamento inconoscibile – alla stregua di una causa ultima delle molteplici manifestazioni empiriche¹⁹⁴. Al contempo non si poteva mai asserire la piena conoscibilità di queste regole e, dunque, il concetto di “adeguatezza” introdotto da Husserl significava “avventurarsi” per mondi intellegibili, contro i quali la tradizione del criticismo aveva esercitato le sue riserve intellettuali: «Poiché il concetto di una infinità pienamente data è necessariamente contraddittorio, anche ogni concetto suo derivato deve esserlo, e l'idea della datità adeguata della cosa è da esso derivata»¹⁹⁵. Come abbiamo visto, seguendo Cornelius il discorso adorniano aveva criticato la tendenza husserliana a “reificare”¹⁹⁶ subito l'oggetto: una volta esclusa la trascendenza il dato mediato, seppur continuando a mantenere un riferimento a essa, si trovava incluso nell'immanenza, dove veniva riconosciuto e astratto immediatamente, in maniera dogmatica, secondo un atto di sintesi soggettivo che lasciava poco spazio alle mediazioni. Tuttavia il concetto di adeguatezza si rivelava sospetto anche a fronte della pretesa, in esso implicita, di raggiungere un livello di unità immediata, piena e completa, fra il soggetto e l'oggetto, nella percezione immanente: solo se l'esistenza si manifestava nella presenza le operazioni di affermazione o di negazione del mondo divenivano indubitabilmente certe ed evidenti. Sebbene Adorno rifiutasse qui di distinguere, come emergeva dalla sua critica dell'*epoché*, fra ciò che si dava alla coscienza e la maniera in cui si dava – «ciò che [era] conscio»¹⁹⁷, scriveva citando due espressioni di Husserl, non poteva isolarsi dal «modo in cui [era] conscio»¹⁹⁸, se non all'interno del vissuto intenzionale stesso, tramite un'operazione di distinzione fra il *come* e il *cosa* del dato¹⁹⁹ –, egli respingeva al contempo la possibilità di cogliere la “cosa” immediatamente, astraendone l'essenza attraverso l'unificazione immanente e diretta dei suoi diversi angoli prospettici.

Fra i motivi che conducevano all'identificazione immediata Adorno individuava l'oscillazione fra psicologia e logica, caratteristica del pensiero husserliano²⁰⁰. Secondo il proprio procedimento logico, Husserl era indotto a separare nettamente la questione della validità da

193Ivi.

194Ivi.

195Ibid., p. 72.

196Come noto, il tema della *Verdinglichung* venne sviluppato dalla Scuola di Francoforte in un confronto con le tesi di György Lukács. Si trattava tuttavia di una nozione abbastanza frequentata da buona parte della psicologia filosofica del tardo Ottocento e, pertanto, presente anche nel pensiero di Hans Cornelius.

197T.W. Adorno, “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, cit., p. 66.

198Ivi.

199Ibid., pp. 65-66.

200Ibid., p. 67.

quella della genesi dei concetti²⁰¹, fino a reintrodurre proprio il formalismo tipico della logica tradizionale invero anche da lui criticato. Conformemente all'impostazione corneliana dell'intero lavoro, Adorno sosteneva una posizione psicologista riguardo alla natura delle leggi logiche. Si trattava di una posizione certamente sorda alle confutazioni delle *Ricerche logiche*. Tuttavia la sua critica aveva per bersaglio ciò che la fenomenologia andò a sviluppare con il concetto di fondazione delle essenze oggettuali: «Secondo l'opinione di Husserl [...] si potrebbe supporre che le forme in senso *logico-formale* possano essere poste alla base della sistematizzazione dei noemi. Tuttavia, in tale intento Husserl non vede come i principi che vengono tradizionalmente ascritti alla “logica formale” (compresi il principio di non contraddizione e di terzo escluso) ottengano senso unicamente tramite le leggi di connessione della coscienza personale, e come gli assiomi logici altro non siano che “giudizi sintetici apriori che trovano il loro fondamento in conoscenze fenomenologiche universali”»²⁰². Anticipando di trent'anni uno dei temi che saranno ripresi ampiamente nel secondo e terzo capitolo della *Metacritica*, Adorno rilevava come la negligenza del momento genetico da parte di Husserl – e, con essa, la conseguente concezione dell'intuizione “originaria” di essenze oggettuali²⁰³ – si accompagnasse all'enucleazione di strutture categoriali essenziali, il cui compito diveniva propriamente quello di controbilanciare i rischi di fraintendimenti mistici insiti in tale metodo di indagine filosofica. Necessario era dunque reintrodurre una qualche forma di mediazione categoriale delle varie intuizioni. «Ogni discorso sulla “realtà” delle cose che non si dimostri a partire dalla connessione del dato è speculazione metafisica o pregiudizio naturalistico»²⁰⁴, concludeva infatti Adorno accentuando l'aspetto della mediazione espresso nel concetto di connessione. Pertanto il ricorso a una giurisdizione della ragione – a cui Husserl avrebbe attribuito la funzione di verificare la legittimità della trascendenza oggettuale, di volta in volta in-

201 Tornando a criticare l'*epoché* nelle pagine delle considerazioni conclusive, Adorno rilevava come Husserl si fosse concentrato sulla dimensione oggettuale di questa, tralasciando ogni interpretazione in senso genetico, con l'esito di venire a contrapporre oggetto ridotto e naturale. *Ibid.*, p. 75.

202 *Ibid.*, p. 66.

203 L'importanza della lezione dell'idealismo corneliano si situa anche a tale livello, evidenziato da Adorno fin dall'inizio della sua dissertazione: «Una cosa non può affatto darsi originariamente, bensì solo mediata». *Ibid.*, p. 70. Che le “cose” non siano i vissuti (le esperienze stesse e immediate), pertanto non siano oggetti la cui verità può essere colta tramite un'intuizione aconcettuale, ma solo attraverso la mediazione di saperi e esperienze, rappresentò uno dei temi principali della filosofia di Adorno. Il paradosso di un pensiero che giunse a definire «l'utopia della conoscenza» nell'«aprire l'aconcettuale con i concetti senza omologarlo a essi», può essere considerata a suo modo anche un'eredità, magari inconsapevole, degli anni di studio. Scorgiamo allora *in nuce*, nella *Dissertationsschrift*, la convinzione adorniana circa l'impossibilità di liquidare il concetto. Nonostante esso inserisca l'oggetto in una struttura a lui estranea, mutilandolo e riducendolo al soggetto, Adorno riteneva, sulla scia di Cornelius, che la sua liquidazione equivallesse a scadere nell'irrazionalismo, nel culto di una verità che, risiedendo nell'immediato, sfuggirebbe a ogni forma di verifica controllata, trasformando la filosofia in un gergo da iniziati e in una sapienza di tipo esoterico. T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 66.

204 T.W. Adorno, “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, cit., p. 68.

tuita – dal punto di vista adorniano diveniva superfluo. La questione della verità non poteva essere semplicemente posta a livello del dato immediato²⁰⁵: quest'ultimo rappresentava semplicemente il contenuto in base a cui le categorie acquisivano concretezza, riferendosi simbolicamente, nel loro nucleo originario, all'esistenza o meno di determinate oggettualità ideali e reali tenute a mente dagli individui. Proseguendo con il tono critico e in parte polemico che caratterizzava l'intero lavoro di dottorato, Adorno concludeva stabilendo come il tema della giurisdizione della ragione, elaborato da Husserl, fosse un lampante “controsenso” della sua dottrina, dal momento che essa attribuiva proprio alla coscienza il compito di stabilire la veridicità di giudizi formulati su una realtà inizialmente dichiarata indipendente da essa²⁰⁶.

Verso le conclusioni del testo Adorno tracciava un ultimo parallelo tra la fenomenologia pura di Husserl e la psicologia trascendentale di Cornelius – identificate fin dall'inizio dello scritto come sostanzialmente convergenti, almeno per quanto riguardava alcuni dei loro sviluppi – che dovette presentarsi come estremamente lusinghiero agli occhi del suo supervisore. Esso poneva Husserl come il restauratore del kantismo:

La differenza fra la concezione in cui ci imbattiamo è la medesima che sussiste fra la *Transcendentale Systematik* e la dottrina di Kant dell'“oggetto trascendentale come regola dei fenomeni”. Come per Kant anche per Husserl l'“oggetto trascendentale è una X”; per Husserl l'“idea” della cosa è qualcosa di diverso dalla legge individuale conosciuta, data essa stessa come piena regola sconosciuta, indipendente dalla coscienza e nella cosa trascendente, dei fenomeni. Per noi però non c'è alcuna “idea della cosa” in senso husserliano; la cosa stessa è ideale, uguale alla legge nota conosciuta, conosciuta come regola dei fenomeni, immanente alla coscienza e sottoposta a correzione²⁰⁷.

Tali affermazioni, a dire il vero, potrebbero a noi apparire meno lodevoli di quanto non dovettero suonare a Cornelius. In qualità di riformatore del kantismo, il professore monacense percepì in effetti la polemica sullo psicologismo come una sorta di tentativo di restaurare alcuni degli assunti più problematici della teoria della conoscenza di Kant: su tutti la cosa in sé come concetto positivo eppure inconoscibile, ma anche l'idea che l'esperienza fornisse conoscenze “di genere inferiore”, così come il dualismo fra ideale e reale o la reintroduzione di un concetto di trascendentale “puro”. Adorno veniva quindi incontro a tale sensibilità corneliana proprio mentre accostava il pensiero di Husserl a quello di Kant. Tuttavia, come abbiamo avuto modo di accennare precedentemente, ciò dovrebbe far riflettere sulla misura in cui la novità husserliana potesse essere individuata probabilmente anche a un tale livello: ovvero

205 *Ibid.*, p. 75.

206 *Ibid.*, pp. 68-69.

207 *Ibid.*, p. 71.

che, contro le intenzioni del neokantismo, potessero riemergere le contraddizioni del sistema kantiano. Anche l'apparato trascendentale – che nel kantismo di Cornelius era stato “materializzato” – tornava a mostrarsi nella sua natura logico-formale, quindi non psicologica o antropologica. Ciò ebbe probabilmente un effetto dirompente sul piano culturale, poiché mise in chiaro come la strada della conciliazione delle “fratture” e delle “lacune” interne alla filosofia trascendentale, intrapresa al passaggio del secolo, fosse in parte frutto di una ideologia fatta di corrispondenze e armonie difficilmente conciliabili con la realtà – dunque una compensazione del processo di disgregazione sociale. Inoltre, è bene ricordare come il tema della cosa in sé abbia rappresentato un continuo oggetto di confronto per il filosofare maturo di Adorno, dove l'iniziale impostazione corneliana, che lo risolse in regole individuali di connessione, dovette necessariamente essere superata.

Comunque, al di là del suo specifico contesto, la tesi conteneva ulteriori elementi destinati ad avere un peso nelle successive interpretazioni adorniane della fenomenologia. Un confronto, seppur rapido, con la *Metakritik der Erkenntnistheorie* non sarebbe affatto inutile e, anzi, ci permetterebbe di individuare immediatamente i diversi motivi di lungo corso. Questi possono essere elencati, principalmente, nel rifiuto di ogni intuizionismo, nella protesta contro il radicale positivismo husserliano e in un primo abbozzo di critica del cosiddetto “assolutismo logico” della fenomenologia. Tra le righe, tuttavia, Adorno nella propria tesi di dottorato pareva già apprezzare di Husserl sia il concetto di trascendenza intesa nei termini di una infinità del significato – collegabile all'idea di fenomeno come una modalità relazionale del dato, secondo cui il momento intuitivo arrivava a servire da vero e proprio intermediario fra la coscienza e la realtà, fra la chiusura dell'immanenza e l'apertura della trascendenza – sia la fondamentale critica husserliana della teoria dei segni e delle immagini, probabilmente destinata ad avere un certo peso nell'idea stessa di *Bilderverbot*²⁰⁸.

2.7. Adorno lettore di Kant e Freud

Se fino a questo punto ci siamo soffermati sulla tesi di dottorato di Adorno, è ora opportuno volgere il discorso sul suo secondo scritto universitario il quale – a dispetto dell'evidente densità argomentativa, spesso lesiva dell'intellegibilità stessa dei passaggi argomentativi – si presenta come un lavoro abbastanza originale. Tanto nella struttura quanto nelle conclusioni,

²⁰⁸Al fine di tracciare i confini di questa linea interpretativa, per quanto non direttamente riferita a Husserl, si veda M. Aoyagi, “Phenomenological Antinomy and Holistic Idea”, cit., pp. 35-37.

inoltre, *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre* offre un fitto intreccio di temi e problemi in cui emergono significativi richiami a un approccio interpretativo autonomo rispetto a quello del “maestro”. Consegnando questo voluminoso trattato di epistemologia all'Università di Francoforte Adorno si apprestava infatti, forse inconsapevolmente, più a chiudere che a riconfermare la sua adesione al percorso dettato dal magistero di Cornelius. Costui, del resto, dovette percepire l'insincerità del tentativo adorniano di iscriversi nel solco del proprio pensiero e non ebbe difficoltà a respingere il lavoro. Stavolta, infatti, nel riprendere contatto con quanto prima era stato appreso e riproposto pedissequamente, il giovane “allievo” non si dimostrò altrettanto capace di sopire del tutto le insorgenti perplessità e i dubbi rivolti contro l'approccio cornelianiano.

Bisogna innanzitutto tenere presente quanto il problema dell'inconscio fosse un tema estremamente delicato all'interno della psicologia trascendentale del “maestro”. Se da un lato, infatti, essa lo presupponeva, dall'altro il suo pieno dispiegamento minava le basi dell'impianto generale del discorso. L'inconscio respinto con enfasi, perché identificato con i processi biologici e fisiologici che sarebbe stato compito di una psicologia “volgarmente” empirica indagare, come l'oggetto specifico d'analisi della fisiologia anziché della psicologia in senso proprio²⁰⁹, aveva in realtà attraversato l'intero pensiero di Cornelius. La lettura “materializzata” dell'apparato trascendentale, proposta da quest'ultimo, aveva infatti rielaborato l'apprensione e la riproduzione dell'immaginazione nei fattori della cognizione di somiglianza e della memoria²¹⁰. La connessione coscienziale rinviava così, evidentemente, a una non-identità immanente, perché fra impressioni e rappresentazioni non si poteva riscontrare alcuna identità: esse erano non solo qualitativamente diverse, ma esprimevano la compresenza di presenza e

209La psicologia doveva essere una scienza distinguendosi al contempo dalla letteratura e dalla biologia. In *Philosophie und Psychologie* Cornelius aveva infatti distinto fra una psicologia filosofica e una non filosofica in base al discrimine fra analisi causalistica e descrittiva dei fenomeni psichici, polemizzando con Wundt e Lipps. Cornelius si mostrava particolarmente scettico di fronte alla possibilità di postulare il concetto di inconscio quale causa dei fenomeni psichici: impiegare il concetto di causa come modello per la spiegazione conduceva infatti a un regresso all'infinito ed era pertanto problematico anche da un punto di vista logico. H. Cornelius, “*Philosophie und Psychologie*”, cit., pp. 348 (nota 1), 350-351. Nella prima opera cornelianiana possiamo infatti leggere: «Per fenomeni volontari non intendiamo qui in alcun modo movimenti ma processi di coscienza». Egli era tuttavia persuaso del fatto che fossero il piacere e il dispiacere i motivi originari per lo sviluppo della motivazione individuale. H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., p. 433.

210Ancora nelle lezioni del secondo dopoguerra Adorno richiamava l'intuizione avvalendosi di questa terminologia cornelianiana: «Ciò che unisce il molteplice dell'intuizione, l'immaginazione [*Einbildungskraft*], è quindi in altre parole la capacità di pensare la non-presenza come presenza [*Nichtgegenwärtiges als Gegenwärtiges zu denken*]». T.W. Adorno, *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, cit., p. 152. Il punto era formulato frequentemente nella psicologia cornelianiana, costituendone anche il perno decisivo. Ad esempio, nella *Transcendentale Systematik*: «Conformemente al fatto del sapere immediato del decorso temporale dei vissuti sappiamo in ciascun istante sia dei vissuti presenti sia di quelli passati e, in un certo senso, anche di quelli futuri o, per meglio dire, sappiamo in ogni istante di vissuti presenti e non-presenti [*von gegenwärtigen und von nichtgegenwärtigen Erlebnissen*]». H. Cornelius, *Grundlagen der Erkenntnistheorie*, cit., pp. 60-61.

assenza²¹¹. La stessa possibilità di esperire il “nuovo” – a partire da una prospettiva in cui l'immagine del mondo veniva a costituirsi attraverso l'esperienza pregressa in maniera sempre più determinante – era infatti garantita dall'ipotesi dell'imprecisione della memoria e dal certo margine di creatività con cui i vissuti simbolici andavano a comporre gli schemi dei concetti puri dell'intelletto²¹². Proprio a partire da tali aspetti della psicologia trascendentale corneliana andò sviluppandosi la tesi sul concetto di inconscio di Adorno²¹³.

Tuttavia, nella scelta di occuparsi della tematica dell'inconscio si rifletteva tanto l'influenza di Cornelius quanto quella del suo assistente. La liceità di tracciare un nesso fra Horkheimer e Adorno durante le rispettive fasi accademiche si dimostra, ancora una volta, nel fatto che quest'ultimo abbia scelto di abilitarsi con un tema orientato in un campo di indagine già lungamente frequentato dal primo. Su questo aspetto si è soffermato giustamente anche Müller-Doohm: «Non sarebbe troppo campato in aria chiedersi se Adorno, all'epoca, non cercasse di riflettere su una problematica che Horkheimer aveva formulato nell'ultima frase della sua tesi di abilitazione, dicendo che occorre spiegare “la dottrina della scissione originaria della persona razionale come un insieme di volontà e conoscenza”»²¹⁴. A ciò si aggiunga che, giusto un anno prima della consegna ufficiale dello scritto di libera docenza adorno alla facoltà di Filosofia di Francoforte il 14 novembre 1927, Horkheimer – recensendo la seconda edizione della *Transcendentale Systematik* – aveva esortato il professor Cornelius a occuparsi più approfonditamente del concetto di inconscio. Alfred Schmidt, curatore degli scritti horkheimeriani, ha sottolineato in proposito che, verso la fine degli anni Venti, il filosofare horkheimeriano si caratterizzava per il «fronteggiamento della metafisica contemporanea»²¹⁵.

Recensendo la riedizione della *Systematik* di Cornelius, Horkheimer si era esplicitamente richiamato «al “principio positivistico” della riduzione del sapere concettuale ai fatti di coscienza valevole nella tradizione da Hume a Cornelius», che egli intendeva contrapporre «ai tentativi di restaurazione di essenze eterne al di là dell'esperienza»²¹⁶ intrapresi da alcune delle correnti di pensiero contemporanee – fenomenologia inclusa. In tale contesto, l'assistente di Cornelius concludeva ritenendo che fosse ormai giunto il momento di chiarire epistemologicamente la controversa categoria filosofica dell'inconscio: «Oggi si cerca di stabilire delle ec-

211M. Aoyagi, “Phenomenological Antinomy and the Holistic Idea”, cit., p. 28.

212R. Martinelli, “Astrazione e sentimento”, cit., p. 813.

213In *Vorwort* Adorno riconoscerà infatti l'importanza dei “fattori” e della «memoria non notata», i quali si rivelano elementi «di significativo rilievo» ai fini di un'«analisi della costituzione trascendentale del concetto di inconscio». T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 81.

214S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno*, cit., p. 141.

215A. Schmidt, “Editorische Vorbemerkung”, in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, XI, Fischer, Frankfurt am Main 1987, p. 133.

216Ivi.

cezioni al processo di chiarificazione concettuale. Ai concetti “comuni”, la cui analisi è legittima, si contrappongono le idee “autentiche” e le “vere” essenze, che dovrebbero irridere ogni spiegazione ulteriore con la loro indissolubile unità»²¹⁷. Rispetto alle tendenze latamente irrazionalistiche che emergevano in tali approcci conoscitivi, Horkheimer sosteneva come Cornelius avesse fornito una soluzione illuministica alla questione, mantenendosi in equilibrio fra Kant – da cui aveva ereditato la “chiarezza” dei principi, avendo elaborato i fattori di connessione – e Hume – con cui condivideva pienamente la possibilità, se non la necessità, di rendere conto della formazione concettuale su basi esperienziali²¹⁸. Secondo Horkheimer, in questo modo il professore monacense era riuscito a fornire una “acuta” [*scharfsinnig*] analisi dei concetti filosofici fondamentali, «partendo sempre dal principio che ogni sapere concettuale sia mediatore e motivi sempre nuove domande»²¹⁹. Alla luce di tale apprezzamento e, soprattutto, davanti all'urgenza di chiarificare i concetti non ancora inquadrati in un discorso filosofico-scientifico di matrice empiristico-trascendentale, Horkheimer chiudeva la propria recensione con il seguente auspicio: «Sarebbe estremamente augurabile che Cornelius, le cui prime pubblicazioni presentano già preziose indicazioni a una chiarificazione gnoseologica dell'inconscio, sottoponga la funzione di questa categoria attuale a una discussione nel quadro del suo sistema»²²⁰.

Pur avendo iniziato a maturare il suo distacco dalla gnoseologia idealistico-trascendentale corneliano dal 1925²²¹, in questa fase Horkheimer continuava a criticare frequentemente l'in-

217M. Horkheimer, “Probleme der modernen Erkenntnistheorie”, *ibid.*, p. 134.

218*Ibid.*, p. 135.

219*Ibid.*, p. 136. Questa stessa espressione sarà impiegata anche da Adorno per caratterizzare il filosofare “scolastico” corneliano: secondo quanto riportato da Wiggershaus, egli definì Cornelius un «rappresentante estremamente acuto [*äußerst scharfsinnig*] di un neokantismo connotato in senso positivistico». R. Wiggershaus, *Theodor W. Adorno*, Beck, München 2006, p. 16.

220*Ibid.*, p. 137.

221Negli scritti del periodo di studio e assistentato di Horkheimer è possibile rinvenire i segni di un graduale slittamento a cominciare appunto dal 1925. Come ha documentato Asbach, sebbene Horkheimer avesse coltivato un rapporto ambivalente con la filosofia accademica (considerata fin da subito anche sterile e conservatrice), fu solo nel biennio 1925-26 che egli cominciò a maturare un'effettiva svolta, tentando di muovere dall'idealismo trascendentale a una fenomenologia declinata in senso storico e materialistico. Sebbene infatti, dai lavori accademici fino all'abilitazione, Horkheimer emergesse quale rappresentante di una tradizione filosofica per la quale si rivelava centrale la fondazione della conoscenza della realtà, confrontata con i risultati dell'indagine scientifico-naturale, nella prima metà degli anni Venti il pensiero horkheimeriano batteva, piuttosto distintamente, già tre filoni principali: il neokantismo corneliano, la metafisica della volontà schopenhaueriana, la concezione materialistica della storia. Relativamente alla prima corrente, Horkheimer iniziò a seguire un percorso più autonomo a cominciare dal 1925 (l'anno di conseguimento della libera docenza). Particolarmente importanti si sono rivelati, in tale contesto, gli anni di transizione 1925-1926, in cui andarono ad alternarsi tentativi propri di fondazione a critiche serrate della stessa *Erkenntnistheorie*. La contraddittorietà fra tali posizionamenti horkheimeriani nel biennio suddetto sembrerebbe testimoniare, secondo Asbach, «che il motivo di disaccordo sia da ricercare più nella radicalità e nel carattere brusco del cambiamento, a cui si ricollega l'insicurezza sui fondamenti di una propria posizione». Schematicamente, Horkheimer iniziò a elaborare una propria prospettiva con la lezione inaugurale tenuta a Francoforte nel 1925 (*Kant und Hegel*). O. Asbach, *Von der Erkenntniskritik zur Kritischen Theorie der Gesellschaft*, cit., pp. 129-168, (141).

tuizionismo caratteristico di alcuni fra i più importanti indirizzi filosofici moderni e contemporanei. Tra questi una particolare attenzione era riservata al pensiero di Henri-Louis Bergson²²². L'ipostasi della spontaneità del soggetto di matrice kantiana era considerata negativamente da Horkheimer e Cornelius, i quali vi scorsero il profilarsi di controversi tentativi, tendenzialmente irrazionalistici, di definire una forma di *Weltzugang* alternativa alle astrazioni intellettuali – finalizzata a sostituire al “fare” del pensiero, alla mediazione della “teoria”, un «sapere oscuro e confuso»²²³. Nelle lezioni intitolate *Philosophie der Gegenwart*, per citare un esempio, Horkheimer aveva espresso forti perplessità riguardo all'opportunità di prediligere forme di accesso al non-concettuale finalizzate a un «accumulo di immagini», anziché all'ottenimento di una solida «consistenza [*Bestand*] di concetti chiari incrementata durante un'indagine continua»²²⁴. Nonostante le categorie intellettive dovessero sicuramente riferirsi all'essere pre- e non-concettuale per avere una fondatezza, esse non potevano soddisfare tale esigenza di obiettività se non in maniera mediata, ovvero in forma concettuale. Rispetto a un processo conoscitivo di questo genere, in cui l'elaborazione del materiale da parte dell'intelletto comportava una sua riflessione, Horkheimer era convinto che l'esaltazione del-

222La ricezione horkheimeriana della filosofia della vita di Bergson fu tanto articolata quanto ambivalente, e alternava l'esplicito apprezzamento per il richiamo alla concretezza dell'essere nel mondo alle critiche serrate del vitalismo. In un testo accademico (destinato a una pubblicazione), forse del 1928, in cui si discutevano gli indirizzi dell'epoca alla luce del rapporto con l'illuminismo, Horkheimer rilevava come la filosofia della vita non si accordasse affatto con il kantismo riguardo all'indispensabilità della teoria, mentre evitava tuttavia di aspirare a cogliere verità in sé. La “visione” intuitiva di Bergson (secondo cui la presa sull'essere per non “ucciderlo” in concetti avveniva solo astenendosi da una sua elaborazione concettuale) veniva respinta da Horkheimer: solo la teoria poteva mediare la conoscenza delle cose. In questo testo, il giovane assistente andava a interpretare la *durée* nei termini di una metafisica della volontà, analoga a quella di Schopenhauer, con la significativa differenza, però, che egli l'avrebbe concepita sì come “forza creatrice”, ma “cattiva”, ovvero come «anelito mai soddisfatto e cieco» tanto «il mondo che ne scaturisce è terribile», laddove Bergson avrebbe invece elaborato un volontarismo “assolutamente positivo”. Horkheimer proseguiva così il parallelo: «L'intelletto e la scienza non sono in grado di rendere, alla lunga, il soggiorno nel mondo sopportabile a tutti: perché l'intelletto non è originario come la volontà. Ma tale impotenza dell'intelletto appare a Schopenhauer come una fatalità, la “cecità” della volontà è identica con la sua cattiveria. Il dominio dell'intelletto, il dominio della scienza renderebbero il mondo sopportabile, solo che ciò è impossibile. Schopenhauer non è un autentico romantico, ma un prosecutore disilluso dell'illuminismo. Il suo pessimismo si rivolge segretamente all'utopia di un mondo organizzato in maniera conforme all'intelletto. Il principio fondamentale di un'esistenza sopportabile per tutti nella società individualistica non può mai soddisfarsi, perciò la miseria diviene il segno distintivo della realtà». Più avanti l'ottimismo bergsoniano era così condannato: «Mentre la contraddizione si rende evidente in Schopenhauer, in Bergson viene piuttosto celata: poiché la *durée* è al tempo stesso individuale e universale. La filosofia della vita tende a ricorrere all'esistenza individuale come prova della concretezza del suo concetto di realtà, a ricorrere all'universalità della realtà di fronte alla paura della morte. Essa è ottimistica e anti-utopistica a un tempo, respinge l'ideale illuministico di una società dominata dalla *ratio*, e critica l'intelletto in favore di una vitalità celebrata in modo acritico. Nella prassi, a tale filosofia corrisponde lo sviluppo generale delle funzioni vitali, mentre i modi possibili del loro impiego sono determinati solo in modo vago. La propaganda dell'*élan vital*, e la lotta contro la riflessione intellettuale a lei connessa, è servita ampiamente all'imperialismo francese come letteratura ideologica». M. Horkheimer, “Zur Emanzipation der Philosophie von der Wissenschaft”, *Gesammelte Schriften*, X, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, pp. 400, 407-408.

223Ibid., p. 400.

224Riportato in O. Asbach, *Von der Erkenntniskritik zur Kritischen Theorie der Gesellschaft*, cit., p. 107.

l'immediatezza conducesse ad assolutizzare i cosiddetti *données immédiates*²²⁵. Fu probabilmente questo stesso motivo anti-intuizionistico a spingere Horkheimer – nel quadro di una difesa dell'illuminismo ancora ampiamente riconducibile al kantismo antropologizzato – all'esortazione di Cornelius, nel 1926, affinché si occupasse dell'inconscio. La centralità di tale attenzione alle tematiche connesse alla questione concernente l'inconscio parrebbe infine confermata dalla polemica contro l'intuizionismo, una cui eco si può chiaramente trovare ancora nel testo con cui Adorno tentò la libera docenza a Francoforte²²⁶.

Un evidente punto di contatto fra i primi interessi horkheimeriani e la prima *Habilitations-schrift* adorniana può inoltre essere rintracciato nel comune intento di allacciare la riflessione gnoseologica della filosofia alle discipline scientifiche, tra le quali l'abilitando andava infatti ad annoverare la psicanalisi²²⁷. Più in generale, possiamo anche osservare come Adorno, fin dalle prime battute del testo, assumesse un atteggiamento illuministico non distante da quello incarnato da Cornelius e da Horkheimer, declinato cioè come un'indagine sulla natura libera dai presupposti naturalistici e dogmatici della *prima philosophia*:

L'intenzione di questo lavoro è *illuministica* in senso duplice. Anzitutto come chiarificazione di un concetto problematico, e inoltre anche nel senso più ampio che la storia conferisce al concetto d'illuminismo come fine: la distruzione delle teorie dogmatiche e la loro sostituzione con tali che siano fondate nell'esperienza in modo certo e indubitabile²²⁸.

Si trattava di un illuminismo inteso come forma di demistificazione e demitologizzazione – tanto della conoscenza quanto delle categorie filosofiche dell'ontologia metafisica tradizionale – che, come ha evidenziato Buck-Morss riguardo proprio a Cornelius, avrebbe potuto caratterizzare un «*illuminista della vecchia scuola, un radicale*»²²⁹. Richiamandosi a questa impostazione generale, lungo l'intero lavoro di abilitazione Adorno combatteva inoltre su due fronti: da una parte contro l'intuizionismo, dall'altra contro il vitalismo contemporaneo. Anche quest'ultimo veniva infatti ricollegato all'ipostatizzazione della spontaneità e della teleologia, così come erano state elaborate dal pensiero kantiano. Tuttavia, l'originale interpretazione gnoseologica adorniana del concetto psicanalitico di inconscio, essendo ottenuta mediante l'esclusione delle «ipotesi biologiche» – ivi incluso quindi il tema della sessualità – finiva per proporre una lampante «distorsione della psicanalisi»²³⁰. Adorno sembrava infatti adoperare un «con-

225 *Ibid.*, pp. 106-107.

226 *Ibid.*, p. 108.

227 *Ibid.*, pp. 108-109.

228 T.W. Adorno, "Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre", cit., p. 81.

229 S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, p. 7.

230 C. Pettazzi, *Th. Wiesengrund Adorno*, cit., p. 38.

cetto estremamente ridotto di inconscio», fondamentalmente con lo scopo di raggiungere il principale intento del proprio scritto: dichiarare la «psicanalisi una scienza ausiliaria della filosofia trascendentale»²³¹. Selezionando accuratamente i propri riferimenti bibliografici, il giovane abilitando aveva infatti estromesso la seconda topica freudiana dalle proprie considerazioni, limitandosi a impiegare solo le prime lezioni del corso di introduzione alla psicanalisi tenuto da Sigmund Freud fra il 1915 e il 1917. Inevitabilmente, quindi, le critiche dei commentatori si sono complessivamente appuntate su tali aspetti, dal momento che questi andrebbero a penalizzare ampiamente il valore dello scritto adorniano, sollevando in generale anche dei dubbi sull'onestà intellettuale del suo autore.

Andrea Jaitner, per esempio, ha avuto modo di osservare come Adorno, escludendo la dimensione biologica e accostando psicologia e psicanalisi, finisse per disinnescare non tanto il naturalismo, quanto proprio il profondo pessimismo connaturato alle teorie freudiane: «La tesi relativa alla coincidenza fra i fini conoscitivi della psicanalisi e della filosofia trascendentale lascia da parte le conseguenze scettico-pessimistiche proprie della psicanalisi»²³². L'intenzione di gettare un ponte fra la gnoseologia e la psicanalisi era perseguita anche a costo di ignorare come «sotto le condizioni dell'inconscio l'io non [fosse] più padrone a casa propria»²³³. In breve, secondo Jaitner la tesi adorniana sul concetto di inconscio, pur essendo indubbiamente originale e forse unica nel suo genere, aveva deliberatamente sottostimato la portata dello sconvolgimento operato negli anni Venti dalle teorie freudiane nel nucleo stesso dell'identità del soggetto: «Le conoscenze di Freud non aprono una terra nuova da conquistare con la bandiera della filosofia trascendentale, ma rimandano alla dipendenza genealogica della coscienza da un inconscio appunto per questo dominabile soltanto parzialmente»²³⁴. In proposito Scheible ha argutamente posto a confronto le successive esternazioni di Adorno sul tema – sintetizzabili con il celebre aforisma dei *Minima moralia*: «Nella psicoanalisi non c'è nient'altro di vero che le sue esagerazioni»²³⁵ – alle formulazioni contenute invece nella tesi del 1927 – stando alle quali sussisterebbe invece la possibilità di ricordare gran parte degli elementi inconsci. Scheible ha fatto notare come la lettura presentata nella prima *Habilitationsschrift* adorniana finisse necessariamente per minimizzare il ruolo di quegli stessi meccanismi che,

231A.B. Alker, *Das Andere im Selben*, cit., pp. 52, 53.

232A. Jaitner, *Zwischen Metaphysik und Empirie. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Psychoanalyse bei Max Scheler, Theodor W. Adorno und Odo Maquard*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999, p. 107. Bisogna aggiungere, tuttavia, che in Cornelius sono già presenti motivi di riflessione sulla genesi filo- e ontogenetica dei concetti. O. Asbach, *Von der Erkenntniskritik zur Kritischen Theorie der Gesellschaft*, cit., p. 127.

233Ibid., p. 104.

234Ibid., pp. 106-107.

235T.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 47.

proprio secondo Freud, concorrerebbero invece in maniera determinante a ostacolare i processi individuali di rimemorazione: la censura, la libido e la stessa psicologia di massa. È stato dunque a fronte dello stridente contrasto apparso fra le tesi sostenute nel primo scritto di abilitazione e le successive posizioni di Adorno – il quale individuerà nell'analisi dei processi di rimozione il “tratto militante” che andava a smarrirsi con la “psicanalisi revisionista” (Erich Fromm e Karen Horney)²³⁶ – che Scheible ha ritenuto opportuno esprimere un giudizio decisamente negativo, per quanto poetico, sul travagliato lavoro adorniano: «Nella sua prima tesi di abilitazione la psicanalisi si trasforma da una spedizione alessandrina nel continente ignoto in una sorta di campagna da operetta, il gagliardetto faticosamente conquistato del “ricordo”, che indica la via nella mischia degli impulsi, diventa il *souvenir* con cui il borghese si assicura che anche laddove lui è straniero rimane presso di sé, nell'intimità familiare della propria “stanza della coscienza” (Nietzsche)»²³⁷.

In questa breve panoramica sui diversi punti problematici evidenziati riguardo al testo del primo tentativo di abilitazione adorniano, vale la pena accennare infine a un'ultima questione, stavolta relativa non tanto ai contenuti teorici, quanto al periodare stesso. Anche a una più attenta considerazione, infatti, la tesi adorniana sull'inconscio presentava al lettore un'analisi sicuramente meticolosa, quanto decisamente sovrabbondante. Si può legittimamente ipotizzare

236Come noto, nel 1952 Adorno etichettò, sotto il titolo di psicanalisi revisionistica, la scuola neofreudiana che, rimproverando a Freud «di aver considerato le strutture sociali ed economiche come il semplice effetto di impulsi psicologici», derivati «da una più o meno astorica costituzione istintuale dell'uomo», aveva attribuito «alla coscienza una funzione più determinante che in passato, a spese dei meccanismi nascosti dell'inconscio» (in breve, tentando di leggere in chiave sociale alcune delle categorie fondamentali delle teorie freudiane). Adorno criticò in particolare Karen Horney, autrice di *Neue Wege der Psychoanalyse* del 1951 e di *The Neurotic Personality of Our Time* del 1937, come pure *Fuga dalla libertà*, pubblicato nel 1947 da un ex-collaboratore dell'Istituto: Erich Fromm. Entrambi furono accusati «di ricadere nelle superficialità di Adler, per il fatto di sostituire la teoria dinamica di Freud, che si basa[va] sul principio di piacere, con una semplice psicologia dell'Io». Nonostante non mancasse di esprimere anche i propri apprezzamenti per «[l]a ribellione contro i tratti dispotici del pensiero freudiano», che veniva giustamente riconosciuta quale motivo scatenante il distacco dai tratti più astorici e biologici delle sue analisi, Adorno (richiamando “Juliette, o illuminismo e morale”) difendeva il pessimismo illuministico di Freud: «Quei pensatori negativi che insistono sulla cattiveria e sull'incorreggibilità della natura umana [...] non possono essere comodamente liquidati come reazionari. [...] Che si debba parlare del lato luminoso e non di quello oscuro dell'individuo e della società, è appunto l'ideologia rispettabile e gradita all'autorità. Di essa cadono preda i neofreudiani che sono indignati dal reazionario Freud, laddove il suo inconciliabile pessimismo testimonia la verità sulla situazione di cui egli non parla». T.W. Adorno, “La psicanalisi revisionista”, *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, pp. 13-14, 29-30.

237La tesi di Adorno sarebbe pertanto una «minimizzazione della psicanalisi fino ai confini della parodia», conforme a un modello illuministico di pura riflessione che alla fine degli anni Venti era ormai certamente giunto al proprio tramonto. H. Scheible, *Theodor W. Adorno*, cit., p. 42. Relativamente ai giudizi di Scheible, espressi in una forma tanto elegante quanto netta, si potrebbe tuttavia sottolineare come essi siano talvolta troppo “unilaterali”. Tale critica è stata sollevata per esempio da Asbach, il quale non ha mancato di integrare gli aspetti solitamente omessi dalle sue analisi in relazione al rapporto fra la teoria critica e la filosofia corneliana: «Scheible tralascia del tutto il fatto che anche in Cornelius è già reperibile il motivo del legame fra universale e particolare, la coscienza della costituzione e della funzione pratica e vivente della conoscenza, e perfino la sua relazione con la filogenesi». O. Asbach, *Von der Erkenntniskritik zur Kritischen Theorie der Gesellschaft*, cit., p. 127.

che la tortuosità dell'andamento espositivo dello scritto fosse dovuta al venir meno delle posizioni che Adorno andava sostenendo. Altrimenti detto, il carattere “ridondante”²³⁸ delle sue riflessioni, unanimamente riscontrato dagli interpreti, parrebbe di per sé rivelare un'incertezza di fondo, che preannunciava la definitiva conclusione della stagione “corneliana” del suo pensiero. Peraltro, il distanziamento dall'ordinario si palesava già nelle ultime pagine dello stesso lavoro di abilitazione, dove Adorno compiva un brusco slittamento, volgendo il discorso dalla teoria della conoscenza alla critica della società. Con un repentino, quanto contraddittorio, cambio di prospettiva, al termine delle *Schlußbetrachtungen* Adorno riprendeva alla lettera quanto suggerito da Horkheimer nella propria recensione alla *Systematik* di Cornelius – ovvero rispondendo alla percepita necessità di stabilire la “funzione”²³⁹ delle filosofie dell'inconscio. Portando però il discorso sul piano dell'interesse sociale, il giovane abilitando aggiungeva in coda al suo voluminoso scritto una serie di riflessioni di natura sociologica e *ideologiekritisch*, difficilmente amalgamabili in un quadro filosofico di matrice neokantiana. Non è difficile individuare proprio in tali pagine un motivo determinante per l'orientamento negativo del giudizio finale di Cornelius.

Ciò detto, non tutti i commentatori hanno criticato – e, spesso, liquidato – la prima *Habilitationsschrift* adorniana. Stefan Müller-Doohm, ad esempio, ha invece ritenuto come la singolare «interpretazione gnoseologica della psicanalisi» ivi proposta potesse rivelarsi «ancora oggi interessante da leggere»²⁴⁰. Effettivamente Adorno elaborò un lavoro che, a confronto con altri redatti per il medesimo scopo, presentava un tema e uno sviluppo sicuramente innovativi. Lo stesso scritto di abilitazione di Horkheimer, redatto in una forma certo più lineare e coerente – e sicuramente non privo di motivi di interesse sul piano accademico – fu comunque molto meno autonomo sotto il profilo strettamente intellettuale. Anche Rolf Wiggershaus, ricostruendo la storia dell'Istituto per la ricerca sociale e le biografie dei suoi vari rappresentanti, ha avuto occasione di esprimere un giudizio altrettanto positivo sulla tesi di Adorno, individuandovi però delle affinità con il pensiero di Kracauer:

Il lavoro di Adorno, benché fosse scritto svogliatamente e costringesse tutto nel letto di Procuste della teoria della conoscenza di Cornelius, lasciava trapelare chiaramente il motivo che lo aveva ispirato, e cioè l'entusiasmo per il «primato della coscienza» [...], per un più ampio concetto di razionalità. [...] In questo entusiasmo per un più ampio concetto di razionalità tornava a manifestarsi anzitutto l'influsso di Kracauer. Alla metà degli anni venti il mentore di Adorno individuava (dandone la formulazione più pregnante nel saggio *Das Ornament der Masse* apparso nel 1927 sulla “Frankfurter Zeitung”) il vizio fondamentale del capitalismo nella

238S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno*, cit., p. 140.

239M. Horkheimer, “Probleme der modernen Erkenntnistheorie”, cit., p. 137.

240S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno*, cit., pp. 140-141.

sua carente razionalizzazione e nel suo arrestarsi a un pensiero abilitato al puro sfruttamento della natura, escludendo dal suo concetto di razionalità “i contenuti autentici della vita”²⁴¹.

Riassumendo, una parte dei commentatori ha considerato il primo scritto di abilitazione adorniano come un contributo interessante per quel medesimo motivo che, agli altri, ha suggerito piuttosto un giudizio negativo: ovvero l'inusuale tentativo di coniugare la psicanalisi alla gnoseologia. Ciò nonostante, l'esito di tale aspirazione – che condusse l'abilitando a ricondurre il concetto di inconscio a un problema di natura trascendentale – era e resta atipico, tanto da lasciare evidentemente insoddisfatti sia i seguaci del freudismo sia quelli del criticismo. Tracciando un originale parallelo fra il metodo trascendentale, ispirato alla psicologia corneliana, e le tecniche interpretative della psicanalisi – con cui questa stava conferendo dignità tanto ad ambiti considerati refrattari a ogni approccio analitico (i sogni), quanto ai fenomeni della vita quotidiana più insignificanti (i lapsus linguistici), oltre a rivedere in chiave psicopatologica le correnti interpretazioni fisiologiche delle nevrosi (emblematico il caso della schizofrenia) – alla fine degli anni Venti Adorno aveva comunque colto il potenziale illuministico delle controverse teorie freudiane.

2.8. Il problema della cosa in sé come perno delle riflessioni adorniane.

A metà settembre 1927 Adorno consegnò *Der Begriff des Unbewußten in der transzendenten Seelenlehre* nelle mani del professor Cornelius e si mise in viaggio verso l'Italia, intenzionato a concedersi una breve vacanza prima di affrontare l'ultima e decisiva fase della procedura di abilitazione. Pur avendo analizzato l'oggetto delle proprie riflessioni partendo da Husserl arrivando infine a Kant e Freud – un autore, quest'ultimo, peraltro decisamente controverso nel panorama della cultura ufficiale dell'epoca²⁴² –, dagli anni della dissertazione il

241R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, cit., pp. 92-93.

242Vale la pena richiamare alla mente come, appena due anni dopo il fallimento della tesi adorniana su Kant e Freud, la città sul Meno sprofondasse in una controversia proprio in relazione al padre della psicanalisi. Nel 1929 Freud era apparso fra i possibili candidati al Premio Goethe, istituito a Francoforte nel 1927, «al culmine della prosperità economica e della stabilità politica della Repubblica di Weimar». I legami fra Freud e la città erano infatti molteplici. Anzitutto, francofortese era stata la celebre Bertha Pappenheim (Anna O.), avuta in terapia da uno dei principali ispiratori di Freud: il medico Josef Breuer. Inoltre, nella città risiedeva il *Frankfurter Psychoanalytisches Institut*, ospitato nei locali dell'Istituto per la ricerca sociale (Erich Fromm era membro di entrambi). Fu con ogni probabilità la cerchia dei “francofortesi” a caldeggiare la nomina di Freud al prestigioso riconoscimento cittadino, poiché l'Istituto psicanalitico era poco più che un “istituto satellite” dell'*Institut für Sozialforschung*. Tuttavia, dal 1930, con l'istituzione della commissione e l'apertura dei lavori per il conferimento del premio, la candidatura di Freud divise profondamente i responsabili della valutazione, molti dei quali avrebbero preferito conferire il premio a un filologo classico anziché allo scopritore dell'inconscio. Le parti furono tuttavia talmente equipollenti che il dibattito si protrasse a lungo senza intravedere alcuna possibilità di compromesso. Al fine di limitare lo “scandalo” pubblico, il Goethe

giovane allievo di Cornelius non aveva affatto mutato, a ben vedere, il proprio principale interesse: quello per il concetto di cosa in sé. Occorre anche rilevare che, nell'ambito del nuovo lavoro accademico, Adorno iniziava a problematizzare il concetto di cosa in sé – destinato a svolgere un ruolo importante nel pensiero maturo del filosofo – anziché semplicemente escluderlo come aveva fatto nella *Dissertationsschrift* – o limitarsi a riformularlo, in senso corneliano, nei termini di “cosa permanente”²⁴³, di «regola (oppure anche “legge”) della percezione»²⁴⁴, di «espressione di una connessione empirica»²⁴⁵ o di “legge individuale”²⁴⁶. Ciò che quindi merita di essere anzitutto sottolineato non è tanto come Adorno operasse qui una insolita riconduzione del concetto di inconscio alla filosofia trascendentale, quanto come in questa tesi egli finisse per tematizzare il concetto di cosa in sé in quanto essere ignoto o inconoscibile.

Infatti, diversamente da quanto è stato generalmente notato dai commentatori²⁴⁷, il confronto di Adorno con la categoria della cosa in sé nella prima tesi di abilitazione non si risolveva – come era avvenuto invece nel caso della dissertazione di dottorato del 1924 – in un liquidazione del tema mediante sua inconoscibilità, o o in un semplice rivolgimento nel suo contrario – alla stregua di quanto intendeva fare Cornelius, che indicava in esso il massimo grado di adeguatezza fra parole e cose culminante nella fissazione di leggi, ovvero nella teoria con cui si esprimerebbe, in maniera universalmente valida, lo stato delle cose constatato dalla coscienza intenzionale. Condensato nella formula del «tutto quel che è psichico ha un *sense*»²⁴⁸, in que-

Preis venne da ultimo conferito al padre della psicanalisi. Freud non partecipò di persona alle celebrazioni ma inviò, il 26 giugno, una lettera di ringraziamento che chiuse con il famoso motto di Mefistofele: «Das Beste, was du wissen kannst, / Darfst du den Buben doch nicht sagen». Sulla vicenda si rimanda a W. Schivelbusch, *Intellektuellendämmerung*, cit., pp. 95-115.

243H. Cornelius, “Zur Kritik der wissenschaftlichen Grundbegriffe”, cit., p. 203.

244H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 272 ; H. Cornelius, *Transcendentale Systematik*, cit., p. 191; H. Cornelius, “Zur Kritik der wissenschaftlichen Grundbegriffe”, cit., p. 216.

245H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., p. 111.

246H. Cornelius, *Transcendentale Systematik*, cit., p. 195.

247Per esempio Galeazzi, il quale ha rilevato come «per quanto riguarda il rapporto con Kant, [sarebbe] importante sottolineare che in questo scritto Adorno riconferma l'interpretazione e la critica già esposte nella tesi di laurea», sostanzialmente “respingendo” la cosa in sé e “sostenendo” la filosofia trascendentale, per giungere infine a «una forma di assolutizzazione della coscienza di tipo idealistico». U. Galeazzi, *La teoria critica della Scuola di Francoforte*, cit., p. 267. Rispetto a questo giudizio, che certamente è inoppugnabile, nella misura in cui Adorno ricondusse la cosa in sé a un oggetto di indagine della psicologia trascendentale, riteniamo anche opportuno rilevare lo scarto che il giovane filosofo ha compiuto rispetto alla ben più conformistica tesi di dottorato. In generale, la cosa in sé divenne un tema con cui Adorno sembrò anche avviare un tentativo di riforma della psicologia “corneliana” in una direzione ben più aperta e antidogmatica. Inoltre, in relazione alla critica adorniana della cosa in sé elaborata da Kant, occorre anche tenere conto di come tale punto ruoti attorno a un aspetto ricorrente anche nella maturità: che essa non può essere letta quale causa inconoscibile dei fenomeni. Per come ci appare, in tale critica si esprimerebbe di per sé uno dei nuclei fondamentali del suo pensiero dialettico maturo, poiché laddove la cosa in sé venisse pensata in quanto trascendenza assoluta, inconoscibile e indipendente dal soggetto, essa non sarebbe altro che una determinazione del tutto isolata e astratta, oppure, in un linguaggio più kantiano, un oggetto di cui si verrebbero a omettere i fattori costitutivi.

248T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 96.

sta tesi di libera docenza scorgiamo all'opera il motivo, squisitamente adorniano, della necessità di ampliare il concetto di razionalità in modo da includere gli «scarti del mondo fenomenico» [*Abhub der Erscheinungswelt*]: questa stessa espressione era, non a caso, una formulazione che Adorno dovette incontrare già alla fine degli anni Venti, durante lo studio delle lezioni di Freud²⁴⁹.

Che tale intento richiedesse al tempo stesso una razionalità trasformata²⁵⁰ è un'istanza a sua volta latamente presente nelle pagine della tesi dedicate al “metodo” psicanalitico, dove si afferma, ad esempio, la possibilità di interpretare i fenomeni irrilevanti della vita psichica in quanto elementi di un testo da decifrare, grazie al quale i sintomi si fanno indizi che rimandano ad altro. Lo stesso rifiuto adorniano di considerare la psicanalisi alla stregua di una terapia²⁵¹ – un caposaldo nella sua lettura della psicanalisi²⁵², da cui risultava il discrimine fra il carattere militante e quello “integrativo” delle versioni “revisionistiche” – era già esplicita-

249L'espressione di Freud compare infatti nelle prime lezioni di introduzione alla psicanalisi a cui Adorno faceva ampio riferimento nell'*Habilitationsschrift*. Introducendo la nozione di atto mancato, il padre della psicanalisi scriveva: «È vero che la psicanalisi non può vantarsi di non aver mai avuto a che fare con inezie. Al contrario, normalmente proprio quegli avvenimenti poco appariscenti costituiscono la sua materia d'osservazione, avvenimenti che vengono messi da parte come troppo insignificanti dalle altre scienze, gli scarti [*Abhub*] per così dire del mondo dei fenomeni». S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi. Tutte le lezioni*, Newton, Roma, 2010, p. 63. Adorno tornerà a riferirvisi nel saggio su Kafka: «Egli si distingue da Freud, molto più anziano e con una mentalità formata sulle scienze naturali, non per una più delicata spiritualità, bensì per uno scetticismo ancora più profondo, se possibile nei confronti dell'io. [...] Aderisce alla psicanalisi nella misura in cui dimostra il carattere illusorio della cultura e dell'individuazione borghese [...]. Secondo Freud, la psicoanalisi rivolge la sua attenzione agli “scarti del mondo dei fenomeni”. Con questo termine, Freud intende la psichicità, i lapsus, i sogni e i sintomi nevrotici. Kafka viola una tradizionale regola del gioco facendo arte con la spazzatura della realtà e niente altro. [...] Invece di guarire la nevrosi, Kafka cerca in essa la forza terapeutica, cioè la forza della conoscenza: le ferite che la società imprime a fuoco nel singolo sono da questi lette come cifre della non verità sociale, come negativo della verità». T.W. Adorno, “Appunti su Kafka”, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, p. 257.

250La considerazione delle teoria critica adorniana sotto il punto di vista di una “razionalità trasformata”, secondo un'istanza che Wiggershaus ha avuto modo di ricondurre a Kracauer, e il relativo «progetto di una *Veränderung* della conoscenza», intesa quale «radicale abbandono dell'immagine “classica” di una conoscenza intesa come “descrizione di meri (hard) fatti”», è stata ampiamente sviluppata da Francesca Di Lorenzo Ajello. In proposito, l'autrice ha efficacemente illustrato «i tratti più generali della ristrutturazione epistemologica del materialismo dialettico che il teorico critico di Francoforte viene tentando tenendo conto delle più vive istanze epistemologiche emergenti dalle rivoluzioni scientifiche del primo trentennio del Novecento». F. Di Lorenzo Ajello, *Conoscenza e immaginazione nel pensiero di Theodor W. Adorno*, Carocci, Roma 2001, p. 127.

251Si trattava di un motivo ricorrente nella tesi, dove Adorno istituiva infatti un parallelo fra psicanalisi e filosofia trascendentale dal punto di vista del “metodo”. Per quanto infatti la prima potesse «apparire come una terapia», essa andava considerata «anzitutto un *principio* di conoscenza [...] dei fatti della coscienza». Altrove Adorno accennava all'esplicito «fine conoscitivo della terapia psicanalitica». T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 273, 268.

252Christian Schneider ha osservato come Adorno abbia coltivato un rapporto sostanzialmente “strumentale” con la psicanalisi. A differenza di Horkheimer (il quale sperimentò la terapia ed ebbe modo di considerarla uno strumento di esperienza del sé), Adorno fu decisamente più interessato agli aspetti gnoseologici della psicanalisi. Con accento critico Schneider ha rilevato come tale tratto sia rimasto invariato dagli anni di studio al pensiero maturo di Adorno: «Come già nello scritto di abilitazione del 1927 la psicanalisi viene considerata esclusivamente sotto il profilo della sua compatibilità (necessaria di passaggio) con l'“autentica”, ovvero la propria teoria. Che intanto il paradigma teoretico sia decisamente slittato sembra secondario: nel 1927 la filosofia trascendentale di Cornelius [...] dopo [...] il marxismo». C. Schneider, “Eine Mesaillance mit Folgen. Adorno und die Psychoanalyse”, *Literatur*, n° 3, 2010, pp. 44-45, 50.

mente contenuto in queste pagine, accompagnate da un esplicito apprezzamento della sua portata epistemologica, ossia teorica e conoscitiva²⁵³, e dal riconoscimento del suo valore illuministico, quale prezioso alleato contro le correnti irrazionalistiche. La psicanalisi, per Adorno contribuiva infine anche a svecchiare i rigidi schemi delle correnti psicologiche contemporanee:

Se la nostra indagine, intesa in senso gnoseologico, si riallaccia proprio alla giovane e, in molti dei suoi risultati, controversa disciplina della psicoanalisi, ciò richiede una qualche giustificazione. Poiché la psicoanalisi si trova, in quanto ad abbrivio oggettivo, molto distante dalla teoria della conoscenza. Mentre la psicologia sperimentale riceve impulso dal problema irrisolto della psicologia associazionistica e, anche nell'epoca del dominio delle ipotesi naturalistiche, custodisce il nesso con l'analisi kantiana della coscienza; mentre invece la sua moderna controparte, la *Gestalttheorie*, si impegna filosoficamente con la critica della frattura fra la conoscenza delle note caratteristiche e la teleologia nel sistema kantiano; mentre infine la caratteriologia deduce i suoi principi da tesi metafisiche sull'essenza della coscienza, la psicoanalisi compare spesso come *terapia* e deve la sua notorietà perlopiù al metodo pratico. L'intenzione gnoseologica le è estranea; essa preferisce valere piuttosto come scienza naturale, e nessuno fino a oggi si è sforzato di darle un'altra fondazione rispetto a quella ipotetico-pratico-conoscitiva [...]. Con ciò si è già detto tutto: la psicanalisi non rappresenta in alcun modo una prosecuzione delle nostre indagini gnoseologiche. Per essere messa in tale relazione essa deve essere piuttosto *interpretata* (necessità che non sussiste affatto con gli altri metodi della psicologia)²⁵⁴.

Adorno era dunque pienamente consapevole del fatto che, per volgere la psicanalisi da tecnica terapeutica a metodo gnoseologico, fosse necessario forzarne l'interpretazione, allontanandosi dalle intenzioni del suo ideatore. Tuttavia, furono proprio le inesplorate prospettive ermeneutiche della psicanalisi, sotto il profilo di metapsicologia, a servire da filo conduttore alla sua lettura giovanile dei testi freudiani. Interessante è anche notare come in tale sede sia avvenuto il primo confronto di Adorno con il capitolo sui paralogismi psicologici di Kant – un tema su cui il filosofo tornerà a riflettere compiutamente circa trent'anni dopo, nel relativo modello sulla libertà della *Dialettica negativa*²⁵⁵.

253Sottolineando la distanza con la psicologia corrente Freud aveva sostenuto che solo la psicanalisi era in grado di fornire la “chiave” delle psicopatologie: «Né la filosofia speculativa, né la psicologia descrittiva, o la cosiddetta psicologia sperimentale collegata alla fisiologia degli organi sensoriali, così come sono insegnate nelle scuole, sono in grado di dire qualcosa di utile sulla relazione tra il corporeo e lo psichico e di consegnarvi le chiavi per la comprensione di un possibile disturbo delle funzioni psichiche». S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 54.

254T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 225.

255«Se la volontà sia libera è così rilevante, come i termini sono refrattari al *desideratum* di stabilire chiaro e tondo il loro significato – dichiarava il filosofo nel 1966 – Si dovrebbe riflettere sugli oggetti in questione non come si giudica su enti o non enti, bensì accogliendo nella loro determinazione sia l'impossibilità di reificarli che l'invito a pensarli. Nel capitolo sulle antinomie della *Critica della ragion pura* o in ampie parti della *Critica della ragion pratica* lo si è tentato con intenzione più o meno esplicita; però Kant non ha evitato del tutto l'uso dogmatico della ragione che egli come Hume biasima in altri concetti tradizionali. Egli ha

Come abbiamo visto, il problema della scissione della persona in un lato conoscitivo e in uno volitivo – per lo più pulsionale – era un importante motivo di interesse per Horkheimer, che nei suoi scritti “corneliani” si era infatti occupato del legame fra ragione teoretica e pratica all'interno del sistema kantiano. Di matrice evidentemente schopenhaueriana, tale tema avrà modo di riemergere in tutta la sua portata critica nel capitolo su Kant e Sade della *Dialettica dell'illuminismo*²⁵⁶. A riguardo, bisogna aggiungere che il tema della volontà irrazionale rappresentò, significativamente, un precoce motivo di frizione fra le teorie maggiormente ottimistiche di Cornelius – secondo le quali gli egoismi si potevano neutralizzare attraverso l'educazione – e quelle, a riguardo più pessimistiche, di Horkheimer, che non a caso ebbe subito a ribellarsi di fronte all'intellettualismo del proprio mentore. Già nel 1920 – appena un anno dopo la sua immatricolazione all'Università di Francoforte – Horkheimer aveva infatti confidato alla futura moglie la propria insoddisfazione riguardo a questo punto: «Nella prassi predomina questa passione della compassione: amore; ma anche odio (il suo secondo profilo) per i valori. Solo negli alloggi per studenti si crede che la “ragione” (e non la volontà) decida sul buono e sul cattivo. Solo i professori disconoscono che la ragione sia una schiava della volontà»²⁵⁷.

Sul tema di una volontà pulsionale e, quindi, irrazionale, Horkheimer ebbe a pronunciarsi anche nel quadro di un testo introduttivo alle proprie lezioni francofortesi – redatto forse nel 1930 – intitolato *Über Kants Philosophie*. Proprio laddove Horkheimer, riferendosi direttamente a Kant, giungeva a contrapporsi sia al neokantianesimo sia alle correnti filosofiche contemporanee – Bergson e Scheler – abbozzando l'idea di una critica della conoscenza da

appianato dicotomicamente il conflitto tra la fatticità (la “natura”) e il razionalmente necessario (il mondo intellegibile). [...] Detto più rigorosamente, e anche più kantianamente, il soggetto empirico che prende le decisioni (e solo uno empirico le può prendere, l'Io penso di trascendentale purezza non potrebbe avere impulsi) è uno stesso momento del mondo “esteriore”, spazio-temporale, e non ha su di esso alcuna priorità ontologica; perciò naufraga il tentativo di localizzare in lui la questione del libero arbitrio. [...] Già in Kant e poi negli idealisti l'idea di libertà entra in antitesi con la scienza specialistica, in particolare con quella psicologica. I suoi oggetti vengono relegati da Kant nel regno dell'illibertà; la scienza positiva starebbe al di sotto della speculazione: in Kant al di sotto della dottrina dei *noumena*». T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 189-192.

256 Con toni decisamente impietosi, per citare due passi esemplificativi, i “francofortesi” scrissero nel loro libro “più nero” come in Nietzsche «l'io superiore si rivela[sse] un disperato tentativo di salvare Iddio che è morto, il rinnovamento dell'impresa kantiana di trasformare la legge divina in autonomia, per salvare la civiltà europea che ha reso l'anima [«rinunciato allo spirito»] nello scetticismo inglese. Il principio kantiano di “agire sempre in base alla massima della propria volontà considerata come tale che possa avere insieme a oggetto se stessa come volontà universalmente legislatrice», è anche il segreto del superuomo», ovvero «lo sviluppo della forza del dominio». E ancora, con punte polemiche apparentemente indirizzate anche al “maestro”: «Gli scrittori “neri” della borghesia non hanno cercato [...] di palliare le conseguenze dell'illuminismo con dottrine armonicistiche. [...] Mentre i chiari o sereni coprivano, negandolo, il vincolo indissolubile di ragione e misfatto [...] gli altri esprimevano senza riguardi la verità sconcertante». M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010, pp. 120, 123.

257 M. Horkheimer a R. Rieker, 14 luglio 1920, in M. Horkheimer, *Briefwechsel 1913-1936*, cit., p. 59. A riguardo si veda anche M. Horkheimer, “Zur Emanzipation der Philosophie von der Wissenschaft”, cit., p. 407.

affiancare a un'analisi dei condizionamenti empirici (storici, sociali e psicologici) del sapere, vediamo riemergere l'interpretazione schopenhaueriana della cosa in sé. Chiedendosi, in via retorica, se fosse rimasta una sola teoria di Kant che non era stata confutata dai neokantiani, e rivalutando la “brillante” critica del suo sistema trascendentale sviluppata invece dal filosofo di Danzica ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, il direttore dell'Istituto affermava:

Si potrebbe dire che questa critica sia fra i migliori capolavori polemici mai apparsi nella storia della filosofia. Ma Schopenhauer ha lasciato intatti, celebrandoli come idee geniali, almeno due punti principali di Kant [...], ossia la dottrina dello spazio-tempo nell'Estetica trascendentale della *Critica della ragion pura* e la dottrina della cosa in sé. Su questi due aspetti fondamentali Schopenhauer costruisce il suo edificio dottrinario, e noi potremmo aggiungere: questa filosofia schopenhaueriana, che senza Kant stesso non è pensabile, può ancora oggi, come poche altre, rendere visibile il mondo agli uomini. Esso ci sprona verso le stelle (come Schopenhauer disse una volta di Kant), ma la vista del mondo che noi riceviamo da lì è così terrificante, che capiamo perché oggi si voglia distoglierci da ciò²⁵⁸.

Quanto si evince dalle considerazioni di Horkheimer appena riportate può forse essere ricollegato a ciò che Adorno stesso confidò molti anni più tardi, al curatore dei suoi scritti, Rolf Tiedemann, autorizzandolo alla pubblicazione postuma dei lavori universitari. Stando a quelle dichiarazioni²⁵⁹, Adorno era consapevole del fatto che la tesi sul concetto di inconscio non avesse preso in considerazione, evidentemente per motivi conformistici, proprio la teoria della libido e, quindi, precisamente il tema della cosa in sé inteso quale cieca e irrazionale volontà di vivere, lo stesso a cui rimandavano le parole di apprezzamento espresse da Horkheimer per l'illuminismo pessimistico di Schopenhauer²⁶⁰. Tale problema era stato lasciato fuori dalla trattazione adorniana, poiché ritenuto parte di una serie di ipotesi biologiche problematicamente compromesse con il determinismo. In ogni caso, una trattazione che avesse preso seriamente in esame il problema della libido freudiana, difficilmente avrebbe potuto incontrare il favore di Cornelius. Una simile riflessione sul tema della volontà sarebbe stata probabilmente letta da quest'ultimo nello stretto senso del materialismo meccanicistico, ovvero come un'ipo-

258M. Horkheimer, “Über Kants Philosophie”, cit., p. 206.

259Come racconta Tiedemann, «appena poche settimane prima della sua morte Adorno si esprime per iscritto su *Il concetto di inconscio*: il “principale errore” del manoscritto è che fa riferimento, in un modo unilaterale, all'incirca alla scuola di Mach e Avenarius, trascurando fin da principio il momento materialistico presente in Freud, che viene da lui definito organo del piacere». R. Tiedemann, “Editorische Nachbemerkung”, cit., p. 381.

260M. Horkheimer, “Zur Emanzipation der Philosophie von der Wissenschaft”, cit., p. 407. Come noto il rapporto con Schopenhauer rappresenta un nodo fondamentale del pensiero di Horkheimer il quale, stando a quanto riportato da Rolf Wiggershaus, conservava nel suo studio un ritratto del filosofo di Danzica. R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, cit., p. 62. Per una ricostruzione dei motivi schopenhaueriani nel pensiero horkheimeriano si veda L. Ceppa, “L'influenza di Schopenhauer sull'ultimo Horkheimer”, in A. Marini (a cura di) *Schopenhauer ieri e oggi*, Il Melangolo, Genova 1991, pp. 257-268.

tesi volta a negare il sussistere della libertà umana²⁶¹.

Considerato sotto questi punti di vista, il primo scritto di abilitazione di Adorno conteneva molto più di quanto effettivamente sarebbe lecito attenderci dalla cornice idealistico-trascendentale o positivistica – nel senso in cui tale tradizione era stata sviluppata all'interno dell'epistemologia empiriocritica, incentrata sull'analisi dei complessi²⁶². Questo “più” riguardava anche il tentativo di ripensare il kantismo dopo Freud – con esso, in generale, anche lo stesso Schopenhauer e la sua elaborazione della volontà di vivere – riformando il kantismo antropo-

261Questo punto merita forse una maggiore contestualizzazione. Abilitandosi con Stumpf, sugli esistenziali di Brentano, Cornelius aveva inaugurato il suo approccio anche contrapponendosi alla contemporanea psicologia fisiologica. Egli non mancò di sottolineare spesso tale aspetto che, nonostante l'empirismo, aveva caratterizzato la sua intera attività intellettuale. Rievocando per esempio gli anni berlinesi di studio, nel suo autoritratto il professore monacense tenne a sottolineare (emettendo un parere forse anche un po' presuntuoso) la propria mancanza di stima per il fondatore della moderna fisiologia: «Helmholtz [allora docente nell'Ateneo della capitale] mi era indifferente. Non riuscivo a mantenermi recettivo nelle sue lezioni teoriche, sempre confuse e impreparate». H. Cornelius, “Leben und Lehre”, cit., p. 85. In proposito, si vedano anche le veementi critiche di Cornelius al postulato helmholtziano dell'uguaglianza fra grandezze dell’“intuizione interna” e “grandezze spaziali”. Cfr. H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., p. 436. In generale, possiamo affermare che il rifiuto dell'anziano professore per le “ipotesi biologiche” debba considerarsi pesantemente condizionato dal dibattito in cui egli stesso andò formandosi e nel quale la fisiologia (in quanto psicologia materialistica in senso “dogmatico”) finì per essere giudicata con severità, denunciandone la tendenza a tradursi in un determinismo sul piano della volontà. A riguardo è opportuno richiamare comunque anche il saggio già citato sul rapporto fra psicologia e filosofia, nel quale è contenuta anche la polemica con il concetto di inconscio di Lipps. In tale testo si può vedere come Cornelius ritenesse l'inconscio lippsiano un concetto con cui inferire i “fatti” interiori da fondamenti biologici o ignote cause psichiche e, ovvero come un concetto compromesso con la psicologia esplicativa. Cfr. H. Cornelius, “Philosophie und Psychologie”, cit., pp. 349-350. Il medesimo punto venne sviluppato parzialmente anche nell'*Einleitung*, dove comparve anche il fondamentale argomento cornelianiano volto a confutare il materialismo: «Perché il mondo dei fenomeni di coscienza è però di fatto differente dal mondo della materia e dei suoi movimenti. Anzi: gli atomi e i loro movimenti non li vediamo da nessuna parte. Se vediamo un colore o ascoltiamo un suono mica percepiamo le vibrazioni dell'etere e la rarefazione dell'aria dimostrate dalla fisica come fondamenti di quei fenomeni; altrettanto nulla percepiamo dei processi materiali nel nostro sistema nervoso che sono alla base di quelle sensazioni. Altrimenti dovremmo avere di tutti questi processi fisici e fisiologici la stessa cognizione immediata che abbiamo delle suddette sensazioni. Di fatto non possediamo una tale conoscenza. L'unica cosa che ci diviene nota in tali percezioni sensibili sono piuttosto le particolari qualità di quel colore e di quel suono, per come esse sono a noi tutti familiari fin da bambini prima di ogni nozione dei fatti fisici o fisiologici». H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 117. Con maggiore enfasi, Cornelius redasse un saggio, dallo stile panflettistico, di cui possiamo riferire alcuni brevi passi: «È solo un'immagine poetica se parliamo della nostra scienza come di una conquista dello spirito umano? e da cosa prenderebbe il colore tale immagine se il concetto di spirito non avesse più alcun senso comprensibile per noi? [...] In verità tu conosci molto bene questo spirito. [...] O non conosci il flusso delle tue sensazioni, delle tue rappresentazioni, dei tuoi pensieri e dei tuoi dubbi, della tua gioia e del tuo dolore, dei tuoi sentimenti e desideri, dell'odio e dell'amore, di desideri e risoluzioni? [...] Essi sono fatti, e il nome non tange la cosa. [...] Ma le sensazioni e i sentimenti [...] che un'epoca infantile non scientifica attribuisce alla psiche sono generate solo come prodotti di scarto, indifferenti e inconsistenti, forse come segno nel bilancio di una grande azienda: per la scienza reale non hanno alcun valore di mercato, e sono essenzialmente un nulla. [...] Ma tutto questo, sento che mi chiedi, non è forse solo una somma di processi fisici e chimici nella mia sostanza nervosa? [...] Forse anche tu sei seguace di questa dottrina. Sarà allora compito mio mostrarti che ti attieni solo a una fede, e che dovrai congedarti da tale idea quanto si tratta di sapere e non di credere». H. Cornelius, “Die Seele und die Dinge”, cit.

262Nell'introduzione a *L'analisi delle sensazioni* Thomas S. Szasz fece emergere le linee di continuità fra Mach e Freud: «La connessione, se esiste, fra Mach e Freud e le loro rispettive opere, non è stata studiata. Giudicando sulla base della monumentale biografia di Freud scritta da Jones, si può supporre che non ci siano stati contatti personali di alcun genere fra i due uomini. [...] Pare però che fra i due debba esserci stata qualche connessione molto significativa, anche se non fondata su una relazione personale». In tale contesto

logizzato dall'interno e, per meglio dire, dal basso. Il successivo passaggio alla dialettica va considerato anche un tentativo di includere quanto la razionalità eliminava di sostanziale da se stessa, stabilendo non solo una rigida fissazione rigida dei propri confini, quanto impiegando gli strumenti formali della logica classica, che faceva riposare le definizioni degli universali sulla regola del genere prossimo e della differenza specifica. Nel pensiero di Cornelius questa sorta di svuotamento contenutistico della razionalità avveniva nel processo, psicologico oltre che intellettuale, di crescente astrazione dalle "qualità" sensibili compiuto di necessità dall'individuo salendo negli stadi della formazione concettuale: il corpo, la materia, l'irrazionale, i sentimenti, la fantasia si rendevano irrilevanti con l'accrescimento della conoscenza.

Adorno, nella propria tesi di abilitazione, intendeva quindi operare un tentativo di ricomprensione, all'interno della teoria dell'"altro" rispetto alla ragione: ovvero dell'"altro lato" della stessa natura umana, intesa sia nella sua duplicità, sia come dialettica del concetto di uomo in quanto *faber*. Questi temi furono sviluppati nella *Dialettica dell'illuminismo*, ma la costellazione di riflessioni alla loro base parrebbe predisporre già durante questi primi lavori universitari. La ragione e l'intelletto, il cui dualismo e la cui eterogeneità erano stati ampiamente contestati da quella medesima tradizione filosofica nella quale Adorno si era andato formando, non erano però uniti asserendo una loro identità. Al contrario, ragione e intelletto erano considerati tanto come unità quanto come contraddizione. Ponendo delle immagini esemplifi-

Szasz rilevò la contemporaneità fra Josef Breuer (ispiratore di Freud) e Mach, che ebbe modo di citare anche la sua opera di fisiologia dell'orecchio interno. Da una lettera di Freud a Wilhelm Fliess risulterebbe inoltre l'apprezzamento del primo per *Analyse der Empfindungen*, posta fra le opere che «hanno gli stessi obiettivi che anch'io mi propongo». In proposito Szasz ha notato come Freud si riferisse perfino a Mach «come se egli fosse uno psicologo e un esperto dei sogni». Sebbene tali affermazioni siano in parte riconducibili al fatto che il padre della psicanalisi, aspirando al riconoscimento di una cattedra all'Università di Vienna (tenuta all'epoca proprio da Mach, più anziano di Freud di diciotto anni), possa aver deciso di confrontare la sua opera con quella del professore viennese, in virtù del parallelismo psicofisico il pensiero di Mach si prestava già di per sé a una lettura psicologica. Inoltre, «[p]oiché Mach era fra i massimi fisici e filosofi del suo tempo, le sue opinioni sulla psicologia e sulle sue relazioni con la fisica [avevano] la massima importanza per lo studioso della storia della scienza in generale». Da un certo punto di vista si potrebbe quindi, secondo Szasz, individuare proprio nel legame con Mach la stessa tendenza fisicalista della psicanalisi: quella di «trovare una base fisica per tutti i fenomeni mentali». Un'influenza machiana sulla psicanalisi (ma, più in generale, sulla psicologia dell'epoca) sarebbe per Szasz rintracciabile anche nel parallelo fra l'ipotesi di costanza e il transfert freudiano. T.S. Szasz, "Prefazione", in E. Mach, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 15-23. Da rilevare è comunque come lo stesso Freud impiegasse frequentemente il termine di "complesso" [*Komplex*] originariamente introdotto dalle riflessioni di Mach. Un esempio a riguardo ce lo offre il seguente passo, che a nostro avviso esibisce anche un possibile punto di appoggio per l'esperimento adorniano di ricondurre la psicanalisi freudiana alla psicologia trascendentale: «Se dunque le idee che emergono del tutto spontaneamente sono condizionate in tal modo e sono inserite in una determinata connessione, possiamo a ragione concludere che le idee con un unico legame, quello con una rappresentazione iniziale, non possono essere meno condizionate delle prime. L'indagine mostra in realtà che, oltre al legame che abbiamo stabilito con la rappresentazione iniziale, esse consentono di individuare una seconda dipendenza da insiemi di pensiero e interessi dotati di alto potere affettivo, da *complessi* cioè il cui concorso al momento non è conosciuto, ed è dunque inconscio». S. Freud, *Introduzione alla psicanalisi*, cit., p. 179. Sull'esperimento associativo per la conoscenza dei "cosiddetti complessi" latenti (rimossi) dal sogno si veda anche *ibid.*, pp. 180, 271.

cative, si potrebbe assimilare il primo termine a un'idea chimerica di paradiso e, il secondo, con l'immagine demoniaca di un reale inferno. Fuori di metafora: il tramonto della metafisica volgeva l'utopia di un'umanità redenta nei più prosaici confini di una lotta per la sopravvivenza, nelle sue accezioni darwinistiche, naturali e sociali. Proprio laddove i moderni epigoni della ragione si impegnavano a celebrare i grandi risultati conseguiti dai “lumi” e, perfino mistificando la realtà, tentavano una conciliazione mediante l'esaltazione dell'unitarietà della condizione umana, essi rivelavano così il lato ideologico dell'illuminismo. Per comprenderlo, era stato dapprima necessario il confronto e, subito dopo, l'allontanamento da tale ideologia – incarnata, per i teorici critici, proprio dalla psicologia trascendentale di Cornelius, con il suo portato antropologico. La conseguenza era un rapporto con la tradizione kantiana che poteva essere dettato solo da una prospettiva critica, capace di ricondurre il reale alla sua complessità, in precedenza artificialmente unificata dal discorso e dal pensiero. Conoscere doveva divenire la fissazione stessa delle contraddizioni insiste nella modernità: solo in questa maniera la regolare positività a cui mirava fermamente l'*Erkenntnistheorie* di Cornelius poteva volgersi nella eccentrica negatività di una vera e propria *Erkenntniskritik*.

2.9. Tema e articolazione della prima *Habilitationsschrift*

La prima tesi di libera docenza redatta dal giovane Adorno presentava una struttura piuttosto composita ed era stata redatta in uno stile che – sebbene in parte ripetitivo, ovvero sovrabbondante di riflessioni e citazioni – si rivelava estremamente scrupoloso per quanto riguardava invece le singole analisi concettuali e i minuziosi passaggi argomentativi. È probabile che Adorno, certamente a conoscenza della sorte toccata allo scritto di abilitazione di Walter Benjamin, si fosse deciso a imitare prudentemente la scrupolosità che contraddistingueva le analisi concettuali del suo supervisore, a cui i contemporanei avevano riservato l'appellativo – con intenzioni tutt'altro che elogiative – di “schiacciapulci”²⁶³ o di “scolastico”²⁶⁴. La densità e, per certi versi, l'andamento pedante e prolisso dello scritto di abilitazione di Adorno, dettero forma a un testo comunque ben diverso da quello di un tipico allievo di Cornelius che, in conformità al principio di pregnanza ed economicità posto alla guida del

²⁶³Come noto Lenin oltraggiò i “machisti”, riprendendo Engels «quando classificava *tutti* i kantiani e gli humeiani dell'epoca (cioè del 1880-1890) fra i pietosi eclettici e gli spulciatori [*Flohknacker*]». V.I. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, cit., p. 202

²⁶⁴Nella sua recensione alla prima opera di Cornelius, Stern non aveva mancato di notare come l’“empiriocriticismo” dell'autore si caratterizzasse per un’«analisi concettuale estremamente sottile» e «un certo scolasticismo». Si veda anche la nota 65 del *Primo Capitolo*.

proprio procedimento definitorio, avrebbe innanzitutto gradito un'argomentazione più sintetica e chiara possibile, ridotta al nocciolo essenziale²⁶⁵. Oltre allo stile, vale la pena osservare come Adorno mostrasse una discreta padronanza della letteratura scientifica: la psicologia moderna – con i testi di Helmholtz, Wundt e Fechner – l'empiriocriticismo, la *Gestalttheorie* e le diverse correnti psicanalitiche – ivi incluse le questioni inerenti alla Scuola di Brentano – facevano evidentemente parte del suo bagaglio formativo, poiché Adorno seppe dimostrare una certa padronanza dei principali contributi bibliografici, gestiti con la stessa disinvoltura riservata ai commenti sulla filosofia kantiana o postkantiana.

Il testo era suddiviso in tre ampi capitoli, a cui si aggiungevano una lunga introduzione e delle considerazioni finali piuttosto tortuose – dove Adorno attuava infine un brusco passaggio della gnoseologia alla riflessione sociologica, intesa in un senso largamente corrispondente al materialismo dialettico e con chiari rimandi all'*Ideologia tedesca*²⁶⁶. Riassumendo brevemente e a grandi linee i passaggi chiave in cui si articolava lo scritto, anzitutto è importante focalizzarsi sul fatto che nel primo capitolo Adorno elaborava il quadro teorico fondamentale, presentando il problema dell'inconscio come conseguenza delle «lacune e fratture»²⁶⁷ della filosofia trascendentale – ovvero localizzandolo nel cuore stesso del sistema kantiano, in quanto questione del tutto immanente al criticismo. Nel secondo capitolo Adorno passava poi ad analizzare i paralogismi psicologici di Kant e il loro rapporto con la metafisica razionale, criticando sostanzialmente l'impostazione dell'io penso nei termini di unità logica, quindi come effetto della svalutazione kantiana del valore conoscitivo dell'empiria²⁶⁸. Nell'ultimo e decisivo capitolo, infine, dopo aver accuratamente spiegato in quale misura ed entro quali limiti la psicanalisi freudiana potesse legittimamente essere considerata una scienza empirica, in grado di risolvere i problemi connessi alla psicologia trascendentale, Adorno proponeva il

265Nella perizia non ufficiale Cornelius si lamentò infatti proprio della lunghezza del lavoro adorniano, affermando di non essere neppure riuscito a leggerlo per intero.

266Alla metà degli anni Venti iniziò in Germania una rinascita degli studi marxisti. Nel 1926 *Unter dem Banner des Marxismus* (prima rivista teorica tedesca comunista) iniziò a pubblicare i suoi contributi nel segno di una “battaglia ideologica” contro il revisionismo. Nel 1927 veniva editata l'*Ideologia tedesca* di Marx ed Engels, scritta nel 1843. Come testimoniato da Asbach, Horkheimer ebbe modo di occuparsi intensamente di quest'ultima opera, con cui tentò di avviare il progetto di un'autocritica storica della filosofia capace di non ricadere sulle posizioni relativistiche dello storicistico. Anche le considerazioni finali del primo scritto di abilitazione di Adorno dimostrano a loro volta l'influenza del medesimo testo. *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin fu tradotto sull'onda finale di questa *Marx-Renaissance*, nel 1929. H.-J. Dahms, *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994, p. 27; O. Asbach, *Von der Erkenntnistheorie zur Kritischen Theorie der Gesellschaft*, cit., p. 141.

267T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 91.

268Questo in sostanza era considerato il motivo che aveva determinato il misconoscimento di una psicologia empirica dei dati di fatto inconsci. Ciò aveva favorito una riduzione logicistica dell'io, che andava in direzione della sua interpretazione in chiave di una funzione sillogistica, rinunciando a considerare l'io penso come connessione empirica e molteplicità psichica.

metodo psicanalitico – con riferimento alle tecniche psicanalitiche dell'interpretazione dei sogni, dei lapsus e delle nevrosi – come il vero e proprio metodo di indagine “trascendentale” contemporaneo. A suo giudizio, Freud aveva aperto nuove vie di comprensione intellettuale per ricondurre l'inconscio al conscio, poiché era riuscito a escogitare un metodo di analisi razionale con cui era possibile dare un senso agli elementi apparentemente insensati della vita psichica, evitando di ricadere – come nelle altre teorie dell'inconscio – in una metafisica dell'irrazionale.

Seguendo lo stesso modello adottato nella dissertazione, in fase introduttiva Adorno premetteva come il testo non intendesse affrontare la problematica dal punto di vista storico, bensì da quello epistemologico²⁶⁹. Tuttavia, subito dopo aggiungeva a questa considerazione una precisazione, con la quale rimandava alla lettura delle ultime pagine del testo: «Solo alla fine della nostra indagine cercheremo di formulare brevemente la funzione delle nostre conoscenze nel contesto di una più ampia chiarificazione»²⁷⁰. Tale ampliamento del quadro gno-seologico in cui andava a collocare le proprie riflessioni rispondeva, però, alla precisa volontà di includere una prospettiva sociologica – o, se preferiamo, metacritica – difficilmente conciliabile con la “pura” indagine teorico-conoscitiva sviluppata nel testo: il primato delle condizioni trascendentali soggettive veniva infine rovesciato in favore di quelle storico-sociali. Le posizioni sostenute da Adorno in conclusione erano effettivamente difficilmente conciliabili con il reso della cornice filosofica entro cui collocava il suo scritto, ma – detto ciò – ci pare comunque più opportuno rilevare come tale passaggio, o slittamento, avesse anche una sua consequenzialità. In proposito Müller-Doohm ha suggerito di non trascurare la coerenza interna del percorso argomentativo adorniano, che in gran parte ha avuto come esito riflessioni sulla società: «Egli tentava di connettere lo scopo conoscitivo della psicanalisi a quello della sociologia. L'argomento che egli usava era il seguente: le cause dei sintomi psichici scoperti dalla psicanalisi possono essere fundamentalmente eliminati soltanto se si perviene ad un “cambiamento della condizione sociale attuale”. L'analisi dei nessi di coscienza è una condizione necessaria, ma non sufficiente, per organizzare le “situazioni del mondo materiale” in modo fundamentalmente diverso e meno opprimente per il soggetto»²⁷¹.

Sempre nella nota introduttiva, Adorno non mancava di ringraziare Cornelius, dichiarando di ispirarsi interamente alle linee guida tracciate dalla sua psicologia trascendentale:

269T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 81. Le considerazioni di storia della filosofia venivano comunque affrontate, sebbene nei limiti in cui si rendevano necessarie a interpretare il problema dell'inconscio nei termini di una questione lasciata irrisolta dal sistema kantiano. *Ibid.*, p. 91.

270Ivi.

271S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno*, cit., p. 14.

Il punto di vista che assumiamo è quello sostenuto da Hans Cornelius nei suoi libri, soprattutto nella *Transcendentale Systematik*. Presupponiamo questo punto di vista dappertutto e rinunciamo a richiamarci sempre espressamente. Oltre al metodo e ai concetti fondamentali questo lavoro deve a Cornelius soprattutto l'analisi dei costanti fattori dell'*io* grazie al ricorso dello stato di cose della memoria inavvertita [*unbemerkte Erinnerung*]: un'analisi che si rivela decisiva per la costituzione trascendentale del concetto di inconscio²⁷².

Stavolta, però, Adorno non si limitava a ripetere soltanto il rito accademico seguito durante la tesi di dottorato, rivolgendo i doverosi ringraziamenti al “maestro” con cui intendeva conseguire la libera docenza. Anche se non dovrebbe sorprendere, a fronte di quanto abbiamo rilevato circa il ruolo di promotore che Horkheimer, in qualità anche di assistente di Cornelius, svolse negli anni della formazione universitaria di Adorno, l'abilitando aggiunse alcune battute di riconoscimento per gli spunti ricevuti dal futuro direttore dell'Istituto, confermandone l'influenza:

Debbo ringraziare soprattutto il mio venerato maestro, il professor Hans Cornelius, senza il cui insegnamento non sarebbe stata sollevata, né risposta, nessuna delle presenti questioni, e inoltre il libero docente dottor Max Horkheimer per spunti molto importanti. Chi conosce i lavori di Horkheimer sui concetti di mediazione e di limite nel sistema kantiano non potrà ignorare il nesso fra i suoi lavori e la risoluzione dell'antinomia dell'inconscio intrapresa qui, nella misura in cui si basa sull'ipostatizzazione dei concetti limiti kantiani, e inoltre nel concepimento del concetto di inconscio quale *compito*²⁷³.

La puntualizzazione adorniana merita un'ulteriore riflessione. Come abbiamo avuto modo di accennare nel primo capitolo, in *Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis* il giovane Horkheimer aveva dichiarato come l'unità della persona non andasse semplicemente presupposta, bensì considerata il «titolo di un compito»²⁷⁴. Alla base di tale affermazione riposava evidentemente l'idea che l'uomo moderno fosse un essere scisso e diviso, che non poteva più considerarsi – ammesso lo fosse mai stato – come un qualcosa di armonico e totale. Ciò era dovuto in primo luogo proprio al sacrificio di quell'armonia con il mondo naturale che era stato imposto dal processo di civilizzazione, laddove, quindi, nel bene e nel male, la stagione illuministica aveva certamente rappresentato uno snodo decisivo. Tale estraniamento, per Adorno, aveva ora modo di riflettersi anche sul piano della psiche individuale, e ciò grazie alla psicanalisi freudiana. Essa dovette pertanto apparire più illuministica della psicologia corneliana, la quale pretendeva di risolvere la contraddizione fra il singolo e il tutto dal lato pedagogico, sostanzialmente attraverso l'introiezione di una filosofia dei valori.

272T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 82.

273Ivi.

274Si rimanda alla nota 265, p. 116.

Un ulteriore tratto illuministico della psicanalisi emergeva infine nel fatto che essa non finisse neppure per glorificare, all'opposto, la vita organica e pulsionale. In questo preciso senso, quindi, Adorno ritenne la psicanalisi freudiana un contributo indispensabile al “disincantamento”²⁷⁵ [*Entzauberung*] dell'inconscio. Essa era capace di tematizzarlo, evitando al contempo di scivolare nelle ipostasi in cui erano incorse quelle filosofie che si erano rivolte in maniera unilaterale all'inconscio, senza tenere presente come «ogni essere presupposto come trascendente»²⁷⁶ fosse in ultima analisi da ricondursi a un processo di costituzione. Dal punto di vista adorniano, le argomentazioni suggerite su tale questione erano ovviamente sviluppate entro le coordinate della filosofia di Cornelius. L'inconscio doveva essere ricondotto alla coscienza per «trovare la sua legittimazione»²⁷⁷, mentre i concetti di mondo, *io*, causalità e cosa in sé venivano presentati nei termini di «connessioni regolari dei nostri vissuti»²⁷⁸. Al fine di conseguire l'abilitazione con Cornelius egli era quindi portato a dimostrare «che l'indipendenza delle filosofie dell'inconscio dalla filosofia trascendentale di fatto non sussiste[va]»²⁷⁹, assicurando alla filosofia idealistico-trascendentale un primato del soggetto ormai divenuto – sotto molti punti di vista, tanto psicologici quanto storico-sociali – problematico. Quale esito del lavoro svolto, Adorno proponeva dunque quella forma di assolutizzazione della coscienza e dell'unità della persona che già allora dovette contraddire le sue convinzioni. Con enfasi corneliana, egli sostenne la necessità di colmare la lacuna aperta da un inconscio ritenuto inconoscibile – o conoscibile attraverso altre vie di accesso privilegiate – in modo da non intaccare la possibilità della continuità di un discorso scientifico²⁸⁰. Il concetto di inconscio non doveva dischiudere un ambito di indagine che fosse possibile trattare separatamente dalla psicologia empirica e che potesse dunque fondare un dominio del tutto diverso, capace di negare la possibilità di una spiegazione razionale e complessiva della natura²⁸¹.

Poco conciliabile con delle posizioni autenticamente adorniane risultava, in ultima analisi, l'idea stessa che il compito della conoscenza consistesse nel tessere una rete categoriale sempre più pervasiva, con la quale avere una presa sistematica sul divenire. Sebbene nei testi accademici di Adorno la critica al razionalismo non avesse avuto alcun modo di emergere, se non entro i limiti in cui l'aveva intesa Cornelius – ossia come critica dei concetti aprioristici, deduttivi e atomistici, e quale ricorso all'esperienza personale –, l'alleanza fra la filosofia e le

275T. W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 320.

276Ibid., p. 86.

277Ivi.

278Ivi.

279Ivi.

280Ibid., p. 89.

281Ivi.

scienze naturali difficilmente poteva essere accettato pacificamente dopo le tempeste d'acciaio del 1914-18. Anche una lettura della modernità in quanto processo di razionalizzazione – ovvero in senso weberiano – pareva ormai, per Adorno, insufficiente se non mendace: la razionalizzazione andava repentinamente estraniandosi dagli stessi uomini che, su un piano teorico, avrebbe dovuto servire²⁸². Tuttavia, quando Adorno respingeva l'ipostatizzazione del concetto di inconscio, confutando le sue definizioni positive (ciò che l'inconscio è) in favore di una sua caratterizzazione in senso negativo (ciò che il conscio non è), sembrò anche proporre un ragionamento difficilmente riconducibile a Cornelius, il quale fissava piuttosto le definizioni procedendo sistematicamente nella descrizione positiva della connessione del vissuto.

Analizzando il problema dal punto di vista della cosa in sé, Adorno non faceva che rifiutare, ancora una volta, una definizione naturalistica e positiva, tentando al contempo di recuperare il valore conoscitivo senza annullarlo in un concetto-limite come – secondo l'interpretazione neokantiana dei concetti di noumeno – aveva invece fatto il filosofo di Königsberg. Laddove la conoscenza umana era di necessità finita e condizionata, questo non significava – o almeno così sembrava suggerire Adorno – che il noumeno definisse un infinito positivo e contrapposto al finito, ma neppure che esso fosse da intendersi come una delimitazione empirica del sapere connessa alla distruzione di ogni pensiero speculativo. Il noumeno andava interpretato piuttosto come ciò che non era noto, anziché come qualcosa di assolutamente ignoto. La psicanalisi andava alla ricerca di quanto non fosse immediatamente “reperibile” [*vorhanden*] nel vissuto cosciente, seguendo la traccia di alcuni elementi

²⁸²Nel 1917 Max Weber aveva tenuto a Monaco due famose conferenze, intitolate *La scienza come professione* e *La politica come professione*. Nella prima egli aveva delineato il quadro della propria epoca definendola un'epoca di “politeismo” dei valori: per Weber la modernità doveva fare i conti con l'impossibilità di fondare razionalmente un senso complessivo del mondo (oppure, in alternativa, compiere un “sacrificio” dell'intelletto e affidarsi alla tradizione secolare delle chiese a patto di rinunciare al vaglio critico dei contenuti della fede). M. Weber, *La scienza come professione*, Bompiani, Milano 2008, p. 131. Weber aveva concettualizzato la modernità quale processo di razionalizzazione, ovvero quale esito ultimo di un processo di disincantamento del mondo che aveva condotto l'umanità ad allontanarsi dalle credenze magiche per organizzarsi socialmente in maniera sempre più differenziata e razionale. Sebbene il rapporto fra la Scuola di Francoforte e Max Weber sia oltremodo complesso, e non solamente di contrapposizione, possiamo ricordare come i teorici critici abbiano espresso non poche perplessità relativamente al riduzionismo empirico e al principio dell'“avalutatività” della scienza avanzati da Weber. Horkheimer ebbe modo di confrontarsi con le teorie weberiane fin dall'inizio del suo percorso di studi universitario, cominciato a Monaco insieme a Pollock: «Ho appreso la concezione di Weber sulla avalutatività nel 1919 come suo studente. Come molti dei miei compagni mi interessava comprendere la rivoluzione russa. [...] Proprio allora Max Weber parlava nel suo corso del sistema dei consigli. L'aula era strapiena, ma vi fu una grande delusione. [...] Era tutto così preciso, così strettamente scientifico, così avalutativo, che tutti ne uscimmo molto tristi. [...] Quando lasciammo quella sala così delusi pensavamo che Weber fosse un ultraconservatore». Riportato in L. Geninazzi, *Horkheimer & C.*, cit., p. 136. La critica della neutralità scientifica (l'intreccio fra verità scientifica e rapporti di potere) fu come noto un tema che attraversò trasversalmente le riflessioni dei “francofortesi”. Herbert Marcuse scrisse in proposito: «[L]a teoria weberiana dell'avalutatività interna della scienza si rivela presto per ciò che essa è anche nella prassi: un tentativo di rendere la scienza disponibile per l'accettazione di valori posti in modo vincolante che dall'esterno vengono imposti alla scienza». H. Marcuse, *Cultura e società. Saggi di teoria critica (1933-1965)*, Einaudi, Torino 1969, p. 144.

apparentemente trascurabili e irrilevanti che tuttavia potevano fungere da indizi di una presenza attiva. Come ha suggerito Aoyagi, Adorno sembrava gettare le basi per una soluzione in negativo al problema della cosa in sé – profilando il concetto di idea critica²⁸³.

2.10. *Le filosofie dell'inconscio*

Per adempiere al compito prefisso nella tesi di abilitazione – quello di «ricavare una teoria trascendentale dell'inconscio»²⁸⁴ – Adorno doveva in primo luogo essere in grado di ricondurre il problema dell'inconscio all'interno del quadro delineato dalla filosofia trascendentale. Lo scopo, dal punto di vista teorico, era infatti quello di dimostrare innanzitutto la possibilità di una definizione trascendentale dell'inconscio. Ciò richiedeva di per sé una ricostruzione *ideengeschichtlich*, con cui il giovane abilitando intese confermare, in maniera abbastanza convincente, che l'inconscio aveva avuto origine dalle contraddizioni del sistema kantiano, emergendo in seno al pluriennale dibattito circa le modalità con cui sarebbe stato possibile correggerle o superarle. Solo una volta localizzato il concetto di inconscio all'interno del pensiero kantiano, Adorno poteva ragionevolmente sostenere come spettasse alle filosofie inserite nel solco di tale tradizione il compito di affrontare il concetto di inconscio, tentandone una risoluzione. Il riferimento alla filosofia trascendentale era centrale per Adorno anche come parametro utile a identificare cosa fosse da intendersi sotto il titolo di filosofie dell'inconscio. A grandi linee, seguendo il procedimento definitorio corneliano, egli accomunava genericamente un gran numero di indirizzi e autori sulla base di una caratteristica comune: l'opposizione proprio alla filosofia trascendentale²⁸⁵. Altrimenti detto, per Adorno il problema dell'inconscio andava preso in esame quale nodo immanente alla filosofia trascendentale poiché, a suo avviso, si trattava di una questione da retrodatare alle aporie irrisolte della sistematica kantiana. Quindi il problema dell'inconscio era ritenuto al contempo comprensibile e districabile solo a partire da tale contesto²⁸⁶.

Nella misura in cui si rendevano indispensabili agli scopi della trattazione, Adorno ricorreva a considerazioni storico-filosofiche e tentava di individuare quali fossero «gli oggettivi punti deboli della filosofia di Kant rispetto filosofie dell'inconscio», in modo da determinare «i principali luoghi del sistema kantiano contro cui si rivolg[evano] necessariamente le filoso-

283M. Aoyagi, "Phenomenological Antinomy and Holistic Idea", cit., pp. 33, 35-37.

284T.W. Adorno, "Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre", cit., p. 104.

285Ibid., pp. 107-108.

286Ibid., p. 119.

fie dell'inconscio»²⁸⁷. Come abbiamo visto, in generale Adorno sosteneva che l'inconscio, e le filosofie che lo avevano tematizzato, fossero prodotti della filosofia trascendentale. Egli stilava perfino tre linee di sviluppo delle filosofie dell'inconscio intese in senso dogmatico. Nella prima confluivano quelle correnti di pensiero a cui il sistema kantiano, incentrato sulla coscienza, aveva sbarrato la strada; nella seconda, invece, erano raccolte le teorie dell'inconscio originate dal tentativo di integrare e rettificare le lacune e le contraddizioni del sistema kantiano; nella terza, infine, si trovavano le correnti di pensiero che, intendendo reinterpretare i concetti fondamentali di Kant in senso positivo, tendevano ad affermare una sfera dell'essere indipendente dal soggetto²⁸⁸.

In questo modo Adorno poteva definire in maniera unitaria – abbracciando tuttavia con lo sguardo una grande varietà di indirizzi – le filosofie dell'inconscio, indicando in esse tutte le teorie che erano venute contrapponendosi a una filosofia kantiana. Era stata quest'ultima, in ultima analisi, a generarle proprio tentando di disinnescarle. Come scriveva già nell'*Einleitung*, le filosofie dell'inconscio erano teorie insorte contro la filosofia trascendentale: «Il motivo centrale della nascita delle filosofie dell'inconscio è la resistenza contro la prima coerente filosofia del conscio: contro la dottrina di Kant»²⁸⁹. Ciò che Adorno definiva “dogmatico” erano dunque la metafisica e l'ontologia le quali – poiché oltrepassavano nei loro oggetti le condizioni e i limiti di validità della conoscenza – erano state dichiarate inconoscibili con la “svolta copernicana”:

I contenuti filosofici che sono abbandonati dalla critica di Kant e non si fanno collocare entro una filosofia della coscienza confluiscono a formare filosofie dell'inconscio. Sono specialmente i contenuti delle filosofie dogmatiche costituite secondo le esigenze di una teologia positiva, che certo non possono affermarsi in modo ingenuo contro la critica kantiana e mirare a soddisfare le esigenze della filosofia critica quelle teologiche, ma che aspirerebbero a sottrarsi ai risultati oggettivi della filosofia kantiana attraverso una [...] svolta nell'inconscio. Il concetto di inconscio è dunque coniato da Kant²⁹⁰.

Poiché il comune denominatore utile a definirle era la loro contrapposizione al pensiero trascendentale, esse erano «filosofie incentrate sul concetto di inconscio, che si trova[vano] nella più aspra contraddizione con il metodo trascendentale, e ved[evano] proprio nel concetto di inconscio uno strumento per confutare la filosofia trascendentale»²⁹¹. Generalizzando, Adorno aveva posto sotto tale denominazione l'intero spettro che andava da “Schopenhauer a

287 *Ibid.*, p. 91.

288 *Ibid.*, pp. 91-92.

289 *Ibid.*, p. 90.

290 *Ivi.*

291 *Ibid.*, p. 86.

Bergson”²⁹². In questo modo egli proponeva una seconda istanza: proporre una soluzione del concetto di inconscio immanente al sistema kantiano equivaleva, al tempo stesso, a difendere la filosofia trascendentale dalle teorie che le si contrapponevano tentando di confutare gli assunti fondamentali del criticismo. Infatti, Adorno affermava in proposito che le teorie dell'inconscio non potevano essere tutte accomunate dal fatto di definire positivamente l'inconscio, quanto piuttosto dalla comune volontà di negare il primato della coscienza²⁹³. Per indicare nel loro insieme gli autori e gli indirizzi a cui sarebbe andato a riferirsi criticamente nella tesi, egli aveva fornito nell'introduzione la seguente definizione:

Chiamiamo filosofie dell'inconscio in genere tutte le dottrine che sostengono l'indipendenza della validità dei loro enunciati dalla coscienza, lasciando a intendere che si dia loro una qualche modalità di conoscenza indipendente dalla coscienza (perlomeno una tale che venga riferita a un fondamento trascendente delle “cose in sé”) che le renderebbe in grado di affermazioni in via di principio superiori a quelle fondate nella coscienza²⁹⁴.

Il nodo della questione, di conio evidentemente corneliano, riguardava la confutazione delle interpretazioni in chiave mistica del concetto di cosa in sé: laddove questo veniva infatti presupposto in maniera assolutamente trascendente rischiava di tradursi in un fondamento inaccessibile razionalmente²⁹⁵. Nella propria tesi Adorno avviava quindi un'opportuna disamina meticolosa del problema dell'intuizione, dedicando particolare attenzione alla filosofia della vita di Bergson²⁹⁶. L'intuizione era infatti uno dei modi di conoscenza contrapposti all'analisi trascendentale sui quali si appuntava la critica adorniana, individuandovi un pernicioso tentativo di screditare la stessa filosofia trascendentale. In generale, egli negava che l'intuizione fosse una modalità di conoscenza indipendente dall'intelletto: «Ci imbattiamo dunque nel problema dell'intuizione. Esso non si esaurisce certo nella relazione al concetto di inconscio. Il concepimento della possibilità di una conoscenza intuitiva è condizionata non meno del problema dell'inconscio dal dibattito sulla teoria dell'astrazione, dal problema della conoscenza artistica e dal fatto psicologico della relazione gestaltica»²⁹⁷. Egli tuttavia non intese neanche escludere tale tema, ma volle affrontarlo nella misura in cui questo era assunto quale

²⁹²*Ibid.*, pp. 98-99.

²⁹³*Ibid.*, pp. 118-119.

²⁹⁴*Ibid.*, p. 88. Più avanti Adorno aveva riformulato così la stessa definizione «Cerchiamo anzitutto di delimitare ancora una volta ciò che intendiamo per filosofie dell'inconscio. Esse sono [...] in primo luogo tutte le dottrine il cui oggetto è psichico ma sostengono l'indipendenza dei loro enunciati dalla coscienza (coscienza intesa nel senso più ampio del concetto). Infatti, le filosofie dell'inconscio si caratterizzano per il fatto che rivendicano il possesso di una modalità di conoscenza speciale e più adeguata [...] mediante la quale possono assicurarsi in maniera fidata tali oggetti». *Ibid.*, p. 118.

²⁹⁵*Ibid.*, p. 121.

²⁹⁶*Ibid.*, pp. 125-128.

²⁹⁷*Ibid.*, p. 125.

metodo per la conoscenza dell'inconscio. In altre parole, Adorno intendeva attaccare la *Lebensphilosophie* di Bergson, in quanto questa sosteneva proprio la possibilità di accedere all'inconscio in maniera intuitiva²⁹⁸. Affrontando tale nodo Adorno – al pari di quanto aveva sostenuto nella tesi di dottorato – Adorno respingeva però il concetto di intuizione immediata, unitamente alla relativa prospettiva di un inconscio non adeguatamente accessibile alle operazioni concettuali dell'intelletto. L'unità immediata fra il vissuto individuale e ciò a cui quest'ultimo intendeva riferirsi simbolicamente rappresentò, ancora una volta, il principale punto su cui fare leva per criticare l'intuizionismo²⁹⁹.

2.11. Contro l'ipostatizzazione dei *Grenzbegriffe*

Osservando sinteticamente le diverse argomentazioni sviluppate da Adorno nella tesi di abilitazione, si individua abbastanza chiaramente come il bersaglio critico fosse rappresentato dalla tendenza – propria delle filosofie dell'inconscio – ad aggirare i limiti e i condizionamenti della conoscenza, riesumando parzialmente i contenuti dell'ontologia tradizionale. La rivalutazione del concetto di inconscio avveniva ipostatizzando infatti i cosiddetti concetti-limite del sistema kantiano: la cosa in sé, la spontaneità dell'io e il rapporto teleologico fra il tutto e le parti: «Questi sono i tre essenziali complessi di problemi che definiscono il sistema kantiano, e determinano, o perlomeno favoriscono, la comparsa delle filosofie dell'inconscio»³⁰⁰. Per soddisfare dunque l'esigenza, annunciata programmaticamente all'inizio del lavoro, di individuare il problema dell'inconscio come un tema immanente alle contraddizioni della filosofia kantiana, Adorno passava in rassegna quei concetti che avevano generato le teorie dell'inconscio, soffermandosi sui diversi aspetti da questi assunti nei vari contesti filosofici.

Il primo nodo che Adorno andava ad analizzare era rappresentato dal concetto di noumeno, che a suo giudizio veniva posto in maniera sia trascendente sia immanente all'interno dello stesso sistema kantiano. Dichiarando la cosa in sé da un lato quale trascendenza assoluta, dall'altro quale carattere intellegibile, Kant aveva sostanzialmente inaugurato i successivi approcci idealistici. Introducendo inoltre il concetto di cosa in sé inteso quale inconoscibile causa dei fenomeni, il filosofo di Königsberg aveva presupposto un fondamento del tutto inconscio per i

298È comunque opportuno ricordare che Adorno non mancava di rilevare la maggiore “scientificità” del discorso bergsoniano rispetto alle filosofie che vi si erano ispirate: «Tuttavia il concetto di intuizione di Bergson fu coniato essenzialmente per portare la metafisica vitalistica in accordo con i risultati della ricerca psicologica empirica». *Ibid.*, p. 126.

299*Ibid.*, pp. 127-128.

300*Ibid.*, p. 102.

dati di fatto di coscienza – assolutamente non dimostrabile tramite la connessione dei vissuti – aprendo anche un divario insormontabile fra il soggetto e la cosa stessa³⁰¹. Al tempo stesso, tuttavia, al fine di rinviare nella sfera psichica l'insormontabile abisso dischiuso fra coscienza e realtà, tramite la teoria del carattere intellegibile la cosa in sé veniva posta da Kant nell'immanenza della coscienza³⁰². Adorno sosteneva come nella terza antinomia Kant avesse elaborato il concetto di causalità quale carattere intellegibile – indipendente dal soggetto empirico – allo scopo di appianare il contrasto fra l'immanenza della coscienza e la trascendenza delle cose. L'esito, a ogni modo, era stato quello di creare «una cosa in sé dell'anima»³⁰³ completamente slegata sia dalla realtà fenomenica sia dall'esperienza soggettiva. Imperniandola su un tale concetto, inconoscibile e slegato dal fenomeno, Kant aveva fondato la dottrina pratica e la possibilità stessa della libertà³⁰⁴. Che fosse proprio tale carattere ambivalente della cosa in sé – su cui l'abilitando tornava a riflettere riprendendo un tema già affrontato nella *Dissertations-schrift* – a catalizzare l'interesse adorniano non lo rivela soltanto l'insistenza con cui egli perseguitava una sua risoluzione. Fra le righe, infatti, emergeva già il fascino esercitato da tale ambivalenza sulla mente di un dialettico *statu nascendi*: «Una teoria simile conosce il dilemma per cui la cosa in sé deve essere da un lato una causa trascendente e inconoscibile dei fenomeni, ma al tempo, stesso immanente alla coscienza come un oggetto [*Objekt*]]»³⁰⁵.

Kant rese quindi la cosa in sé un qualcosa di psichico proprio per lasciarla sussistere anche nella sua accezione trascendente. Secondo Adorno, un concetto di inconscio così concepito permetteva di istituire una sorta di «ponte per un salto fra le due dottrine di Kant»³⁰⁶, le quali altrimenti sarebbero state affiancate contraddittoriamente l'una all'altra, quasi impressionisticamente giustapposte tra loro. Il tentativo kantiano di istituire un collegamento fra gli aspetti contraddittori della propria dottrina si rivelava comunque del tutto insufficiente, un “ponte traballante”³⁰⁷. Adattando tale soluzione, Kant aveva infatti dispensato la dottrina della cosa in sé da ogni senso intuibile, incorrendo in innumerevoli ulteriori contraddizioni. Giudicato dogmatico lo stesso noumeno kantiano, Adorno suggeriva un rilievo difficilmente trascurabile e che chiamava in causa, ovviamente in maniera velata, il suo stesso supervisore: «Solo durante la filosofia idealistica postkantiana, secondo il modo di procedere dei suoi primi critici, fu soprattutto Maimon che riconobbe subito l'insufficienza di una cosa in sé trascendente, e che si

301 *Ibid.*, p. 93. La lettura della cosa in sé come inconscio si rivelava quindi ampiamente influenzata dalla critica alla causalità (inconoscibile) mossa da Cornelius alla tradizione dell'idealismo trascendentale e soggettivo.

302 In tale contesto *Ding* diveniva *Objekt* oppure *Gegenstand*.

303 *Ivi.*

304 *Ivi.*

305 *Ibid.*, p. 94.

306 *Ivi.*

307 *Ivi.*

adopterò per eliminare la trascendenza cosale, senza però trarre la medesima conseguenza nei confronti del concetto di carattere intellegibile, il quale è formato solo a partire da essa»³⁰⁸. Non pare quindi eccessivo individuare in queste parole una critica all'interpretazione mondana del carattere intellegibile – proposta proprio da Cornelius – e, indirettamente, di un significato positivo della cosa in sé.

Il secondo concetto-limite ipostatizzato dalle filosofie dell'inconscio su cui Adorno intese soffermarsi era quello relativo alla spontaneità del soggetto. Interpretata come funzionale all'introduzione di un primato della prassi nel sistema trascendentale e, dunque, allo sviluppo di una coerente teoria della libertà, la concezione di spontaneità kantiana poneva in essere la costituzione della cosa nei termini di un'attività esercitata da un soggetto su una natura amorfa. Conformemente alla dottrina secondo cui che la cosa in sé era da intendersi quale causa, di natura assolutamente ignota, delle caleidoscopiche manifestazioni fenomeniche, Kant aveva dunque affermato come fossero gli effetti della stessa natura amorfa ad “afferire” l'animo [*Gemüt*]. Altrimenti detto, nella concezione kantiana sussistevano sia un oggetto propriamente prodotto dall'immanenza della coscienza sia un soggetto agito da una trascendenza assoluta. Attenendosi ai rilievi corneliani circa i limiti della psicologia kantiana, Adorno poteva quindi riflettere sul rapporto costitutivo fra soggetto e oggetto:

Questa impostazione si offre di nuovo con l'assunzione di una trascendenza cosale. Secondo Kant, dalle cose in sé devono provenire le rappresentazioni, cioè la “molteplicità non qualificata” dei dati sensibili presupposti come materiale disparato e informe, poiché la costituzione delle cose in se stesse deve rimanere inconoscibile. Per ordinare il sedicente materiale disparato è necessaria per Kant un'attività che lo formi e trasformi. Questa dottrina è dogmatica sotto molti rispetti. Anzitutto, l'ipotesi che i sensi offrano un materiale disparato è giustificata solo in base a una psicologia atomistica, che disconosce come ogni vissuto appartenga necessariamente alla connessione di coscienza, che già in base a tale appartenenza ad altri vissuti stia in determinate relazioni, e che sia quindi già “formato”. Inoltre, l'ipotesi di un'attività che si esercita sul materiale trasformandolo è naturalistica: non sappiamo infatti né di un soggetto trasformatore (perché nella filosofia critica formiamo il concetto di soggetto solo in base alla nozione del nesso dei vissuti), né possiamo stabilire qualcosa sul tipo di attività, perché non conosciamo il materiale indipendentemente dalla sua “formazione” soggettiva. Infine, i concetti di attività e di trasformazione sono essi stessi concetti dell'immagine naturale del mondo, la cui chiarificazione deve scaturire appunto dalla coscienza che Kant pone, invece, a loro fondamento vedendo la costituzione soggettiva della cosa (l'oggetto di ogni analisi) come un’“attività”³⁰⁹.

Come abbiamo avuto modo di vedere in proposito alla filosofia corneliana, gli aspetti qui evidenziati da Adorno facevano parte di una critica alla razionalità – in senso ovviamente lato

308 *Ibid.*, p. 94.

309 *Ibid.*, pp. 97-98.

e ben diverso da quanto era già emerso durante il periodo interbellico, con la definitiva crisi dei modelli di riflessione soggettiva – che aveva coinvolto tutto il primo *Positivismusstreit*, con un lungo processo di riforma dei paradigmi scientifici a cui aveva partecipato anche la psicologia. Il punto centrale su cui Adorno appuntava la propria critica era la concezione stessa di una soggettività “pura”, posta da Kant come “libera” in quanto legislatrice di una natura concepita alla stregua di una materia amorfa e plasmabile. La spontaneità del soggetto era quella meramente logica di un “Io penso” che doveva accompagnare – secondo la nota formulazione – “tutte le rappresentazioni”. Ciò significava, tuttavia, che al tempo stesso Kant aveva evitato di dimostrare effettivamente la possibilità della libertà dal lato del soggetto empirico – da cui aveva peraltro astratto, come da un modello, quello puro – la cui spontaneità ricadeva all'interno del regno della natura³¹⁰. Era dunque anche per correggere il formalismo della libertà kantiana che numerose filosofie dell'inconscio – particolarmente quelle proprio di Nietzsche e Bergson, a cui si poteva in generale ricondurre l'intero vitalismo – avevano intrapreso il tentativo di rielaborare la spontaneità come un concetto positivo, ipostatizzandola in un'infinita attività creatrice del soggetto³¹¹.

L'ultimo concetto, infine, in cui il giovane Adorno scorgeva l'origine della terza variante di filosofie dell'inconscio era la teleologia. Come noto, all'interno del sistema trascendentale la questione era stata introdotta e trattata assieme alle riflessioni sulla categoria di organismo, che Kant aveva sviluppato nella seconda parte della terza *Critica*. Sebbene infatti nella *Critica della ragion pura* la conoscenza di una cosa non fosse altro che – seguendo l'argomentazione adorniana – un'apprensione delle relative “note caratteristiche” [*Merkmale*], essa non si era rivelata però sufficiente a spiegare la modalità con cui fosse possibile concettualizzare la natura organica³¹². Nell'osservazione degli enti naturali, le diverse parti di un organismo si rivelavano infatti interdipendenti, in modo da legittimare l'ipotesi dell'esistenza di un principio regolativo, secondo cui il particolare si rifletteva in una totalità (e la parte nell'intero) secondo un modello finalistico fissato nella forma dei giudizi riflettenti – che Kant tuttavia, avendo bandito la ricerca delle cause finali dalla scienza, definì regolativo anziché costitutivo³¹³.

310 *Ibid.*, p. 98.

311 T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., pp. 98-99.

312 *Ibid.*, p. 100.

313 *Ivi.* «Un prodotto organizzato della natura – scriveva Kant nella seconda parte della *Critica del Giudizio* – è quello in cui tutto è fine e, vicendevolmente, anche mezzo. Niente di esso è invano, privo di un fine, o da attribuirsi al cieco caso». I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, II, Bur, Rizzoli 1998, p. 601. Tale richiamo all'organicità, che conobbe la propria fortuna solo con la nascita della biologia dieci anni dopo, era però presente anche nella prima *Critica*, dove Kant attribuì, al «carattere della cosa stessa, cioè alla natura della ragion pura speculativa [...] una vera e propria articolazione strutturale, nella quale tutto è organico, vale a dire il tutto è per la singola parte, e ogni singola parte è per il tutto, di modo che anche la più piccola imperfezione, sia essa un difetto (un errore) o una mancanza, deve risultare necessariamente dall'uso». I. Kant, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004, p. 59.

Secondo Kant tale finalità – come aveva ampiamente dimostrato Horkheimer nella propria tesi di abilitazione – doveva gettare un ponte fra la facoltà teoretica (intelletto) e quella pratica (ragione), in modo da superare l'opposizione fra natura e libertà. Sotto forma di concetto regolativo il filosofo di Königsberg aveva così elaborato un “intelletto intuitivo” che consentiva di conciliare, seppure nella modalità puramente fittiva del “come se” [*als ob*], la cecità naturale con i fini della ragione³¹⁴. Nonostante fosse regolativa, inoltre, tale finalità veniva concepita da Kant in termini oggettivi, dunque a suo modo ontologici e, rispetto alla dimensione puramente soggettiva del finalismo estetico, suggeriva una determinata modalità di considerazione degli organismi viventi – che, tuttavia, era giudicata incapace di spiegare in maniera positiva e scientifica i fenomeni naturali stessi³¹⁵. Proprio prendendo le mosse da tali spunti – estrapolati dalla seconda parte della *Critica del giudizio* – gli indirizzi vitalistici contemporanei ipostatizzavano però tanto la spontaneità quanto la teleologia, rielaborandole in senso positivo attraverso il concetto di slancio vitale³¹⁶. Fra coloro i quali interpretavano dogmaticamente la mereologia kantiana, approdando a una qualche concettualizzazione dell'inconscio, Adorno ascriveva vari autori e diverse scuole di pensiero coeve, fra cui basti ricordare Georg Simmel, Ernst Troeltsch, Max Weber e gli esponenti della corrente neokantiana sudoccidentale³¹⁷.

In conclusione della sua disamina sui luoghi sistematici in cui Kant aveva lasciato margine per le interpretazioni naturalistiche dei concetti di cosa in sé, di spontaneità e di teleologia, il giovane Adorno respingeva quindi le soluzioni offerte dalle filosofie post-kantiane, rilevando come l'ipostasi dei concetti-limite, anziché risolvere le suddette aporie del sistema trascendentale, finisse per compromettere il principio basilare del criticismo: l'inesauribilità dell'esperienza stessa. Secondo Adorno, a ogni modo, l'ipostatizzazione dei concetti-limite poggiava sul carattere trascendente già attribuito loro dal filosofo di Königsberg. Nel sistema kantiano dell'idealismo trascendentale, i cosiddetti concetti-limite erano di per sé ambivalenti, prestan-

314Cornelius aveva discusso del tema nel saggio in occasione dell'ottantesimo genetliaco di Hans Vaihinger, che aveva avanzato un modello unitario di indagine filosofica fra i diversi campi esperienziali nel suo *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, pubblicato appena quattro anni prima dell'omonimo libro corneliano. In tale occasione aveva parlato di un elemento “finzionale” (richiamandosi all'espressione impiegata dal collega e amico) aggiunto alle datità sensibili dall'attività rappresentativa. Inoltre, Cornelius aveva convenientemente corretto la definizione di meccanica di Kirchhoff accentuando il momento creativo, rispetto a quello descrittivo, della formazione concettuale. Nella scienza, come nell'arte, occorreva tenere presente “l'ingrediente spirituale”. H. Cornelius, “Wissenschaftliche und künstlerische Erkenntnis”, cit., pp. 76-77. La risoluzione dell’“enigma” kantiano di un “intelletto archetipo” in un principio euristico era stata criticata da Horkheimer nella tesi di dottorato, dove polemizzò con l'interpretazione di Hermann Cohen, secondo cui tale unità fra intelletto e senso avanzata avrebbe indicato solamente «un punto di vista per l'interrogazione» dell'indagine scientifico-naturale. M. Horkheimer, “Zur Antinomie der teleologischen Urteilstkraft”, *Gesammelte Schriften, II*, cit., pp. 41, 56. In proposito si veda anche M. Horkheimer, “Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis”, cit., p. 61-63.

315Ivi.

316Ibid., p. 101.

317Ibid., p. 102.

dosi a una lettura sia immanente sia trascendente. In primo luogo, infatti, la cosa in sé era ritenuta da Kant inconoscibile. Tuttavia ciò non gli impediva di affermare che la percezione ne venisse affetta come da una causa, lasciando legittimamente supporre l'esistenza di proprietà non positivamente ascrivibili all'oggetto intuito. In secondo luogo, il concetto di spontaneità veniva tanto impiegato positivamente quanto ideato come una causalità soggettiva indipendente dall'esperienza, fondando sì il primato della prassi sulla teoria, ma lasciandolo anche del tutto indeterminato e astratto. A fronte della meticolosa disamina dei superamenti kantiani dei concetti-limite, Adorno giungeva – come rilevato da Arne Jaitner – alla seguente conclusione: «[I]n ogni luogo del sistema kantiano c'è spazio per un concetto di inconscio con cui il confine della possibilità dell'esperienza in generale è già oltrepassato»³¹⁸. Alle filosofie dell'inconscio spettava dunque il merito di aver riconosciuto perlomeno la vasta portata dei problemi inerenti al sistema kantiano. Tuttavia esse, anziché fornire una risoluzione convincente delle aporie, avevano virato le rispettive interpretazioni su una certa esasperazione del carattere trascendente. Invece di superare effettivamente Kant, per Adorno le filosofie dell'inconscio avevano recuperato i contenuti dell'ontologia leibniziana-wolffiana, senza osare una lettura della cosa in sé interna alla connessione fenomenica stessa.

2.12. L'interdizione kantiana della psicologia

Nel secondo capitolo della prima *Habilitationsschrift*, interamente dedicata alla dottrina trascendentale dell'anima e alla disamina dei paralogismi della ragion pura, Adorno non tentava solo di dare un fondamento alla psicologia trascendentale – riecheggiando argomentazioni tipicamente corneliane³¹⁹ – ma criticava lo stesso Kant laddove, rivelandosi ancora troppo in-

318 Riportato in A. Jaitner, *Zwischen Metaphysik und Empirie*, cit., p. 100.

319 L'annosa questione del rapporto fra *io* trascendentale ed empirico fu infatti, come abbiamo visto, il tema su cui ruotava la riflessione corneliana. Il relativo dibattito, trasversale ai movimenti neokantiani “antropologizzati” otto-novecenteschi, era comunque noto ad Adorno per intermediazione di Cornelius, che doveva averne fatto uno dei nodi dei propri corsi. Come si evince da un suo commento, infatti, Adorno padroneggiava la questione già prima dell'avvenuta pubblicazione del commentario corneliano alla prima Critica (che va comunque a inserirsi fra i principali strumenti bibliografici della prima *Habilitationsschrift*): «Il capitolo sulla dottrina dei paralogismi è stato approntato già prima della pubblicazione del *Kommentar* a Kant di Cornelius. Nonostante la coincidenza dei risultati (ovvie nella scelta delle nostre posizioni di partenza), non possiamo fare a meno di quel capitolo perché deve restare comprensibile al lettore il nesso delle nostre considerazioni e perché la dottrina dei paralogismi è trattata dal punto di vista dell'inconscio e dell'antinomia delle dottrine naturalistiche dell'inconscio». T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 82. Come riportato da Müller-Doohm, Adorno si mise infatti a lavoro fin dal 1926, probabilmente poco prima che Cornelius mandasse in stampa il *Kommentar*: «[C]on il lavoro concreto Adorno non cominciò prima dell'inizio del 1926: un lavoro di lettura e scrittura che si protrasse pur sempre fino all'autunno dello stesso anno. Alla metà di settembre del 1926 l'abilitazione, per la quale stava leggendo molti scritti di Freud, era abbozzata a grandi linee». S. Müller-Doohm, *Theodor W.*

fluenzato dalla metafisica wolffiana-leibniziana, aveva predisposto il terreno delle successive reificazioni del concetto di inconscio. Riguardo a tale intento adorniano, Jaitner ha quindi puntualizzato: «L'introduzione del concetto di inconscio nella dottrina trascendentale dell'anima deve guardarsi da tale ontologizzazione dell'inconscio, e al tempo stesso assicurarsi di dissolvere i punti d'appoggio, presenti nel progetto kantiano, per simili interpretazioni. L'arginamento dalle influenze dell'ontologia leibniziana-wolffiana va compiuto dove Kant stesso ha trascurato i fatti empirici»³²⁰. Adorno andò a redigere tale parte evidentemente sotto l'influenza di Cornelius, la cui discussione sui paralogismi iniziava infatti così: «In questo capitolo Kant intende confutare le asserzioni della tradizionale dottrina razionale dell'anima. Questa sezione appartiene alle più istruttive di tutta la *Critica*, non tanto per ciò che essa enuncia contro la dottrina tradizionale, quanto piuttosto per le conoscenze positive che occasionalmente si acquistano mediante tale critica, e che tuttavia non sono certo riconosciute e apprezzate da Kant secondo la loro importanza»³²¹. A ogni modo, quanto Adorno stesso rilevava sui paralogismi³²² aveva un ruolo principalmente propedeutico al prosieguo della sua trattazione: solo dimostrando l'ingiustificata liquidazione della psicologia empirica da parte di Kant era possibile sostenere come la soluzione al problema dell'inconscio fosse un compito che spettava alla psicanalisi.

Sulla scia di Cornelius, il giovane Adorno polemizzava soprattutto con la definizione di Io penso in quanto unità logica anziché quale compagine reale dei vissuti della coscienza empirica³²³. Stimando, al pari dei metafisici, l'esperienza una fonte conoscitiva di “genere inferiore” Kant aveva ricavato il soggetto trascendentale da quello empirico facendone però una condizione formale, indeterminata e sovraindividuale. Secondo Adorno era così che il filosofo di Königsberg aveva potuto rendere l'Io penso un concetto “puro”, costitutivo e indipendente l'esperienza³²⁴. Ciò detto le difficoltà e le oscillazioni kantiane riguardo alla definizione del soggetto trascendentale si rendevano comunque evidenti, tanto che in proposito il filosofo di Königsberg impiegava anche la nota espressione di “senso interno”, suggerendo a suo modo un'interpretazione del trascendentale in chiave di «unità della coscienza personale»³²⁵. Anche

Adorno, cit., p. 133. Considerato infine come la tesi si sia conclusa solamente nel settembre del 1927, si può supporre che il secondo capitolo fosse la prima parte di tesi redatta da Adorno.

320A. Jaitner, *Zwischen Metaphysik und Empirie*, cit., p. 100.

321H. Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 113.

322Alla discussione dei singoli paralogismi Adorno dedicava attenzione più avanti. *Ibid.*, pp. 165-174.

323Egli sottolineava come Kant avesse dato avvio alla sua polemica contro lo “psicologismo” nella seconda edizione della prima *Critica*. *Ibid.*, p. 110. In linea generale, Adorno sostenne che la deduzione trascendentale avesse una natura psicologica. Sul carattere temporale dell'unità dell'Io penso in Adorno si veda C. Braun, *Kritische Theorie versus Kritizismus. Zu Kant-Kritik Theodor W. Adornos*, De Gruyter, Berlin 1983, p. 109.

324T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 160.

325*Ibid.*, pp. 160-161.

tali aspetti richiamavano alla lettera quanto osservato nel *Kommentar* da Cornelius, il quale aveva rilevato come «da questo concetto dell'Io si [potesse] concludere molto di più di quanto da esso ricavò la psicologia razionale» oppure lo stesso Kant. Quest'ultimo avrebbe infatti potuto fornire «la base a un completo rifacimento di tutta l'indagine» se solo avesse tenuto presente come «tutto ciò che si pensa debba appartenere all'unità di coscienza»³²⁶. In linea generale, Cornelius riteneva che l'introduzione del trascendentale puro scaturisse principalmente dalla radicata convinzione che l'esperienza non potesse di per sé garantire l'universalità della conoscenza. A suo giudizio, fu infatti la svalutazione del caleidoscopio empirico a indurre Kant «a scomporre, in modo estremamente paradossale, lo stesso concetto di esperienza in empirica e non empirica, laddove l'equivocazione è presente nella misura in cui il concetto di esperienza si riferisce alla *fondazione* dei giudizi e quello di empirico non-empirico solo alla sua *validità*»³²⁷.

In linea con quanto rilevato, ciò che tuttavia premeva maggiormente al giovane Adorno era mostrare come la polemica kantiana con la psicologia razionale «oltrepassa[sse] il suo obiettivo [...] dissolve[ndo] il concetto di soggetto psicologico empirico e rendendo così impossibile una psicologia scientifica»³²⁸ – impedendo quindi ogni genere di conoscenza fondata dell'inconscio stesso³²⁹. Decisiva era in questo caso l'interpretazione formale dell'Io penso, mediante la quale il criticismo liquidava la psicologia tanto razionale quanto empirica – delegittimando quindi la fondazione di una psicologia trascendentale – con il risultato di precludere ogni “definizione soddisfacente” della “*cosalità*” [*Dinglichkeit*] psichica e consegnare tale ambito a teorie infondate o arbitrarie³³⁰. A bandire l'inconscio dall'indagine trascendentale fu quindi sia la serrata contro Wolff sia la svalutazione della dignità scientifica dell'esperienza:

Secondo la concezione della dottrina kantiana dei paralogismi, il concetto di inconscio sarebbe un residuo della metafisica dogmatica come il concetto trascendentale di anima, in quanto tale decaduto con la critica: un risultato che condividiamo appieno in base alle considerazioni sul problema immanente delle dottrine dell'inconscio. Ma il concetto di inconscio è un concetto “meramente empirico” cui non spetta dignità scientifica: tale conseguenza non possiamo accettarla³³¹.

326H. Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 113-144.

327Che l'equivocazione fra Io trascendentale ed empirico (collegato al problema del rapporto fra validità e genesi della conoscenza) non potesse essere riproposta nei termini di una separazione netta costitui un motivo di critica della stessa coscienza pura husserliana: «Importante è mettere in chiaro questo rapporto non solo di fronte a Kant ma soprattutto contro i tentativi della fenomenologia odierna di fondare la psicologia in maniera “pura”». *Ibid.*, p. 163.

328L. Geninazzi, *Horkheimer & C.*, cit., p. 192.

329*Ibid.*, p. 174.

330*Ibid.*, p. 164.

331*Ibid.*, p. 175.

Riguardo a quest'ultimo punto Adorno faceva notare quanto lo stesso Kant avesse rivisto le proprie posizioni, venendo a porre le basi per una conoscenza “meramente empirica” nel suo *opus postumum* – rivelandosi un interprete infedele delle linee guida tracciate invece nella prima *Critica*: «Che fra l'altro una conoscenza che si suppone meramente empirica possa ben certo essere di rilevanza scientifica scaturisce da tempo dalla non a dovere onorata antropologia, in cui si dicono cose decisamente pertinenti anche sull'inconscio e sui dati di fatto che avremmo a definire di tipo psichico-oggettivo»³³².

Traendo le dovute conseguenze di una simile impostazione del discorso, Adorno negava il dualismo e individuava nella descrizione della “cosa”, in quanto connessione empirico-ideale, il compito precipuo di una psicologia trascendentale. Egli sosteneva quindi, al pari di Cornelius, una forma di monismo che eliminasse l'eterogeneità fra intelletto e sensibilità: «Sforzandosi di difendere il Kant empirico contro il Kant metafisico»³³³, Adorno prendeva infatti le mosse dai passi in cui il filosofo di Königsberg si riferiva all'io penso quale prodotto della percezione interna. Quest'ultima influenzava significativamente la costituzione trascendentale del soggetto e permetteva di concepire le condizioni apriori in quanto regolarità interne al flusso di coscienza³³⁴. Appoggiandosi alla critica corneliana e al suo tentativo di riforma

332Ivi. Come noto, dopo aver liquidato la psicologia Kant diede comunque seguito a un'antropologia. Su tale aspetto possiamo richiamare brevemente le puntualizzazioni di Martinelli: «Che lo studio dell'uomo non possa più dare per scontati i concetti di anima, mondo e dio non è certo una novità assoluta dopo il Settecento britannico, ma con Kant si perde anche l'ideale alternativo (esplicitamente coltivato ancora da Hume) di una “scienza dell'uomo” modellata sul sapere esatto delle scienze naturali. [...] Lasciatisi alle spalle la metafisica dell'umano, Kant ritiene il problema troppo importante perché se ne possa delegare la soluzione all'“antropologia” medico-fisiologica del suo tempo, col suo corredo di speculazioni e semplificazioni. [...] Il suo progetto [...] dischiude una dimensione teoretica inedita, che non è quello della *psychologia empirica* né quella della *science de l'homme* settecentesca allora in via di importazione anche in Germania. Le due componenti del lemma *pragmatische Anthropologie* esprimono quindi anzitutto [...] una doppia negazione: la scienza empirica dell'uomo non è metafisica dell'anima, ma neppure una scienza naturale, nel senso all'epoca corrente di antropologia medica». R. Martinelli, “La prudenza del carattere. Kant e i due volti dell'antropologia pragmatica”, *Azimuth*, n° 1, 2013, pp. 93-94. In proposito richiamiamo quanto Kant ebbe a precisare nella “Prefazione” dell'*opus postumum*: «Una dottrina della conoscenza dell'essere umano, trattata sistematicamente (antropologia), può dirsi tale o da un punto di vista *fisiologico* o da un punto di vista *pragmatico*. La conoscenza fisiologica dell'uomo ha di mira l'indagine di ciò che la *natura* fa di lui, mentre quella pragmatica mira a indagare ciò che *egli*, in quanto essere che agisce liberamente, fa ovvero può e deve fare di se stesso». I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010, p. 99.

333A. Jaitner, *Zwischen Metaphysik und Empirie*, cit., p. 101.

334In tale contesto, Adorno criticava nuovamente il tentativo, intrapreso da alcuni filoni della fenomenologia, di rielaborare una concezione pura del concetto di apriori: «La costituzione di una dottrina razionale dell'anima è stata intrapresa di recente, riferendosi in vario modo a Leibniz, dalle scuole fenomenologiche. Riteniamo necessario delimitarci con precisione dal loro intento. Ci differenziamo da loro (per indicare solo le principali differenze) per i seguenti punti: anzitutto abbiamo a che vedere sempre con l'empirico e mai con una supposta coscienza “pura”; prendiamo sempre le mosse dal dato immediato come legittima fonte ultima della conoscenza, e prendiamo visione dell'apparato trascendentale solo astraendo dalla connessione fattuale dei vissuti (che resta il necessario presupposto di tutte le formazioni concettuali, senza la quale le definizioni trascendentali non avrebbero senso); riconosciamo le condizioni apriori isolando gli elementi senza cui la connessione coscienziale non potrebbe essere pensata (non perdiamo con ciò di vista la necessaria relazione delle condizioni trascendentali alla coscienza personale). Ricordiamo qui, ancora una volta, le nostre argomentazioni contro il concetto di una “coscienza in generale”». T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 177.

del kantismo, Adorno giungeva a sostenere la possibilità di una fondazione trascendentale della psicologia empirica, da cui dipendeva evidentemente la stessa possibilità di pervenire a una soluzione del problema dell'inconscio su basi scientifiche. La psicologia che, giunti a questo punto, avrebbe dovuto integrare le lacune della filosofia trascendentale sarebbe stata tuttavia la psicanalisi.

Esponendo più dettagliatamente le concrete modalità in cui andava compiuta tale prosecuzione psico-antropologica dell'idealismo trascendentale, Adorno passava ad analizzare – sfoggiando una discreta padronanza della relativa letteratura – i meccanismi dell'oggettualità secondo i risultati della psicologia moderna³³⁵. In queste pagine egli pose un particolare accento sull'importanza della memoria – dei vissuti con funzione simbolica, in senso corneliano – nel processo di costituzione degli oggetti, non mancando di deprecare la trascuratezza di tale aspetto da parte dei gestaltisti. Al pari di quanto aveva rilevato contro la teoria della percezione di Husserl, l'allievo di Cornelius insisteva nuovamente sul fatto che gli oggetti (spaziali e mentali) si dessero al soggetto solo mediatamente: non vagliando sufficientemente il ruolo giocato dalla memoria nella percezione, la psicologia della forma rischiava di assolutizzare il dato immediato, eliminando il problema della trascendenza³³⁶. Richiamandosi ai nodi della gnoseologia corneliana – così come erano stati recepiti anche da Horkheimer in *Das Unmittelbar Gegebene* – Adorno esercitava una propria critica su alcuni aspetti della teoria gestaltista. A suo avviso, la radicalizzazione della polemica anti-meccanicistica e anti-associazionistica riscontrabile nella *Gestalttheorie* non aveva avuto esiti sempre felici, avendo indotto i suoi esponenti a un impiego troppo olistico del concetto di intero, il quale era andato a discapito delle relazioni fra le parti e il tutto privilegiando nettamente quest'ultimo³³⁷. Inoltre, quale eredità della psicologia sperimentale, la *Gestaltpsychologie* aveva delimitato l'analisi della costituzione degli oggetti all'ambito fenomenico: confondendo la costruzione delle oggettualità psichiche con la totalità organizzata delle impressioni sensibili, essa identificava immediatamente il mondo delle “cose” mentali con quello degli oggetti fisici³³⁸.

Respingendo l'ipostatizzazione dell'immediatezza operata dai gestaltisti – di trascurare, in termini corneliani, le *Vorstellungsbestandteile* in favore delle *Eindrucksbestandteile* – Adorno

335 *Ibid.*, p. 178.

336 *Ibid.*, p. 197. Il termine (da noi impiegato) di “trascendenza” è qui strettamente riferito alla psicologia corneliana, dove indica il segno distintivo della sua “teoria oggettuale” [*Dingtheorie*]: l'oltrepassamento della datità immediata (quest'ultima identificata invece da Cornelius con il fenomeno). Precisamente tale aspetto veniva a mancare, per Adorno, laddove si tendesse a identificare percezione immediata e “cosa”, senza tenere conto della temporalità dei processi di “reificazione”.

337 *Ivi*. Si trattava della *vexata quaestio* del “primato” del tutto sulle parti.

338 *Ivi*. In breve, Adorno sollevava un'accusa di fisicalismo.

insisteva sul fatto che la datità immediata concernesse il semplice “esserci”³³⁹ [*Dasein*], mentre ogni sua descrizione implicava sempre anche un'interpretazione³⁴⁰. Le oggettualità a cui si riferiva la psicologia della forma erano dunque dati mediati identificati immediatamente³⁴¹. Optando per un modello più vicino a Cornelius – probabilmente “aggiornato” secondo gli importanti spunti suggeriti dagli studi di Adhémar Gelb³⁴² – Adorno evidenziava l'importanza delle connessioni fra le determinazioni del dato complesso, che si presentava sì come originariamente unitario, ma la cui analisi doveva procedere a individuare la coesione delle parti. Il rapporto fra il tutto e le parti non andava risolto nella priorità del primo, ma doveva semmai basarsi su un gioco di composizione delle seconde. L'intero si organizzava pertanto a partire dalle specifiche relazioni di connessione, quale nesso largamente determinato dall'esperienza pregressa, secondo il ruolo attribuito da Cornelius all'aspettativa [*Erwartung*]³⁴³.

Giunti a questo punto del discorso possiamo convenientemente richiamare anche le osservazioni svolte da Luigi Geninazzi riservandoci, però, di introdurre alcune precisazioni che ci sembrano opportune. Per caratterizzare il neokantismo cornelianiano Geninazzi fece infatti il seguente rilievo: «L'unità della coscienza, cioè, in termini kantiani, la funzione trascendentale dell'io penso, diventa[va] [...] un'espressione per la connessione fattuale di ciò che è conosciu-

339 Questo punto era stato formulato anche dal giovane Horkheimer: «Il sapere del dato immediato si trova al di là della sfera del vero e del falso, perché è identico con l'esserci del suo oggetto». M. Horkheimer, “Gegenstand der Psychologie nach Cornelius”, p. 135 [MHA].

340 «Nel dato immediato non abbiamo nulla da interpretare, esso è lì, e interpretandolo ci è già dato mediatamente». T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 197.

341 *Ivi*. Nella psicologia trascendentale di Cornelius tale “interpretazione” poggiava sulla “trascendenza” rispetto al vissuto immediato, a sua volta fondata sulla capacità di trascendimento della memoria. Horkheimer scrisse infatti sulla sua “funzione simbolica”: «Ciò definisce il fatto che la nostra vita non è limitata alle fuggevoli impressioni del momento, poiché i vissuti sono in grado di darci un sapere che va al di là di loro, facendoci conoscere un significato che va al di là di questo stesso sapere». Il giovane Horkheimer connetteva tale aspetto con il carattere “illuministico” della conoscenza: «[P]oiché solo se il sapere e l'esserci del saputo non coincidono (ovvero l'oggetto è “trascendente” il sapere) possiamo esigere una fondazione o una chiarificazione [*Aufklärung*]». Lo stesso tema veniva riformulato compiutamente più avanti: «Poiché solo attraverso i vissuti intenzionali possiamo avere un sapere del mondo, degli uomini e delle cose, così come del nostro passato. Poiché quanto sicuramente una cosa non è un vissuto e il presente non è passato, e altrettanto certamente la percezione di un'altra persona non è la mia propria percezione, tutti i vissuti attraverso cui sappiamo di tali oggetti sono trascendenti questi stessi oggetti». Altrimenti detto, l'unitarietà connessa alla nozione di dato immediato era fornita in Cornelius dalla durata: ciò ne faceva un dato già mediato. Più in generale, Cornelius considerava la memoria il “fattore” soggettivo su cui poggiava la formazione dell'universalità dei simboli. M. Horkheimer, “Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis”, cit., pp. 49-50, 34, 43.

342 Come abbiamo visto, nel saggio sulle qualità figurali Cornelius era giunto a identificarle sulla scia di Schumann, seppur con intenti del tutto opposti, con «l'insieme delle *relazioni* del contenuto parziale». Nel quadro del dibattito Riccardo Martinelli ha ricordato: «Con maggiore acume critico Adhémar Gelb, allora allievo di Stumpf, sosterrà questa riduzione proprio con intenti distruttivi nei riguardi della dottrina delle *Gestaltqualitäten*». R. Martinelli, “Astrazione e sentimento”, cit., p. 824.

343 «L'unità dell'oggetto viene [...] garantita dalla struttura trascendentale di condizioni che colgono una cosa in base a una unitaria connessione di anticipazione [*Erwartungszusammenhang*]. Vedendo il fondamento della formazione concettuale oggettuale nel nesso fra vissuti, e non nel loro isolamento, componiamo le cose in maniera altrettanto poco atomistica quanto la teoria della *Gestalt*». *Ibid.*, p. 198.

to»³⁴⁴. Subito dopo egli pose però l'accento sul fatto che Cornelius avesse interpretato la coscienza trascendentale in quanto espressione (immediata) della stessa «connessione dei dati»³⁴⁵. In proposito merita forse di venire maggiormente puntualizzato – riferendoci anche alle pagine adorniane attualmente prese in considerazione – come il rapporto soggetto-oggetto in Cornelius non si desse alla stregua di una identificazione (immediata) fra connessione fattuale e Io trascendentale. Proprio adeguandosi a tale aspetto della gnoseologia corneliana, Adorno poteva infatti muovere un appunto alla teoria gestaltista:

Certo, il fondamento dei concetti oggettuali [*Dingbegriffe*] consiste nella maniera più profonda nel riconoscimento [*Wiedererkennen*] dei complessi successivi e propriamente nel rapporto qualitativo-figurativo che intercorre fra i vissuti. Tuttavia il pensiero dell'unità non deve erroneamente indurci a trascurare il fatto realmente presente della separazione concettuale, senza la quale tale unità stessa sarebbe un nonsenso³⁴⁶.

La “separazione” a cui si accennava in questo passo era precisamente quella fra concetto e vissuto – potremmo anche dire fra fatti e teorie. Nella prospettiva corneliana – al contrario di quella gestaltista, almeno secondo la lettura datane dal giovane Adorno – questi aspetti erano infatti ampiamente disgiunti, non essendo affatto “identici”. Solo in quanto “totalità” gli “oggetti mentali” [*Seelendinge*] davano luogo al concetto di *io* empirico, confermando come in Cornelius la connessione oggettuale finisse effettivamente per coincidere con il concetto stesso di soggetto trascendentale³⁴⁷. Come abbiamo visto, nella gnoseologia corneliana le categorie “cosali” erano una forma di espressione per le regolarità fenomeniche – ma sarebbe meglio dire dei vissuti individuali – che venivano sussunte sotto di esse, in quanto casi particolari di universalizzazioni formate a partire dall'esperienza³⁴⁸. Al tempo stesso, tuttavia, occorre anche precisare come il *Dingbegriff* non fosse altro che una regola di “mutamento” della connessione fenomenica, di cui la conoscenza non aveva altro compito che quello di individuarne la “legge”³⁴⁹. Nonostante poi, nella psicologia trascendentale di Cornelius, “tutti” i singoli vissuti fossero riconducibili a leggi di questo tipo – in base a una concezione olistica e sistematica tanto della conoscenza quanto del corrispondente “ordine mentale” – i concetti oggettuali era-

344L. Geninazzi, *Max Horkheimer & C.*, cit., p. 126.

345Ivi.

346T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 198.

347«Gli oggetti mentali rientrano in quanto concetto più universale nel quadro del concetto di io empirico o, piuttosto, gli oggetti mentali nella loro totalità e nella loro connessione *sono* l'io empirico». Ivi.

348Ivi.

349Le nozioni di psicologia apprese nelle aule universitarie di Francoforte (ricordiamo come Adhémar Gelb, insieme a Kurt Goldstein, avesse condotto uno studio sui mutilati della Grande Guerra, prendendo in esame cerebrolesi, afasici e daltonici “psicologici”) avevano modo di riemergere in tale contesto: «Questa modificazione può essere condotta in base alle nostre considerazioni in due modi diversi: o il mutamento ha il suo fondamento fisico (danni cerebrali, afasie), oppure la legge superiore che determina il cambiamento può essere di nuovo psichica nel senso stretto sopra indicato». *Ibid.*, p. 199.

no sottoposti a un continuo processo di verifica e di correzione, non essendo gli oggetti sottratti al divenire e i soggetti stessi continuamente esposti all'errore: «La permanenza degli oggetti mentali, indipendente dal singolo vissuto, non è affatto identica con la sua immutabilità. Ogni nuovo vissuto è un nuovo fenomeno dell'oggetto mentale a cui appartiene e offre pertanto la possibilità di nuove definizioni di quest'oggetto. [...] Se compare regolarmente un altro fenomeno al posto di una regolarità fenomenica osservata finora, allora è mutata la cosa. La conoscenza ha perciò il compito di indicare una legge più universale che spieghi il non verificarsi del fenomeno atteso. In altre parole: di determinare causalmente il mutamento della cosa»³⁵⁰.

2.13. *Psicologia trascendentale e inconscio*

Dopo essersi soffermato sulla psicologia trascendentale e aver criticato duramente la teoria gestaltista, Adorno dedicava la terza (e ultima) parte del secondo capitolo a un'indagine sul rapporto fra mediatezza e immediatezza: «La disgiunzione fra dato mediato e immediato» veniva dichiarata anche «la distinzione più cardinale nella considerazione trascendentale della coscienza»³⁵¹. Si trattava di un esplicito richiamo alla formulazione husserliana – dunque alla tesi di dottorato di Adorno – secondo cui la “più cardinale” differenza dei modi dell'essere era quella fra noesi e noema³⁵². In tale parte, infine, Adorno giungeva anche ad attribuire alla memoria la capacità di annettere cognitivamente al soggetto elementi appartenenti all'inconscio, compiendo così una mossa decisiva per il coerente sviluppo del successivo capitolo. Adorno ricorreva alla teoria delle qualità figurali e, rispettivamente, della coscienza in quanto compagine di vissuti – presenti o meno –, così da poter gettare un ponte fra la psicologia trascendentale di Cornelius e la propria interpretazione della psicanalisi. L'inconscio, letto alla stregua di una memoria rudimentale, doveva essere concepito quale vissuto avente la capacità di influenzare i contenuti presenti – in base all'idea di una coscienza quale connessione di tipo gestaltico – senza tuttavia che il soggetto ne fosse di fatto “conscio”³⁵³. Come ha criticamente rilevato Andrea Barbara Alker, il giovane Adorno finiva così per mitigare la differenza fra coscienza e inconscio. Egli, anziché fare i conti con il significato di oblio permanente, limitava l'inconscio – nell'accezione freudiana della prima topica – a una temporanea dimenticanza: «A partire da

³⁵⁰*Ibid.*, p. 198-199.

³⁵¹*Ibid.*, p. 199.

³⁵²T.W. Adorno, “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen im Husserls Phänomenologie”, cit., pp. 36, 74.

³⁵³*Ibid.*, p. 211.

questa prospettiva filosofico-trascendentale di Adorno, l'inconscio si fa avanti però necessariamente come pre-conscio, il cui divenire conscio non ha ancora solamente avuto luogo»³⁵⁴.

In un passaggio piuttosto lungo e articolato, Adorno tracciava un interessante parallelo fra la possibilità di accedere all'inconscio – che, in ultima analisi, era la cosa in sé – in maniera immanente alla connessione fenomenica e il modo di intendere la mediazione della funzione simbolica delle immagini mnestiche. Come abbiamo visto, l'impresa adorniana è stata ritenuta in generale, peraltro non a torto, un tentativo idealistico di addomesticamento dell'inconscio – letto sotto il profilo della conoscibilità – e delle tecniche psicanalitiche – ritenute strumenti ausiliari per una psicologia trascendentale³⁵⁵. Tuttavia, interpretando le riflessioni adorniane non deve neanche essere trascurata la sua volontà di riallacciarsi ai temi e ai problemi analizzati nel primo scritto accademico, dove la disamina del realismo husserliano lo aveva condotto a respingere la presupposizione della trascendenza. Altrimenti detto, Adorno sembrava delineare un abbozzo, ovviamente interno alla prospettiva corneliana, per una soluzione al problema della trascendenza nell'immanenza che, senza presupporre naturalisticamente l'assolutezza della prima, veniva per converso a mitigare l'assolutizzazione della seconda. Il passo a cui andiamo riferendoci, dove Adorno entrava in dialogo con Bergson e, indirettamente, con gli stessi temi fenomenologici analizzati nel 1924, merita di essere riportato per intero:

Poiché le datità immediate stesse, in cui le connessioni inconse hanno il loro fondamento, sono assolutamente uniche e irripetibili, la fonte di legittimazione delle formazioni concettuali inconse è quindi il compiuto *ricordo* dei fatti inconsci che sono dati mediatamente (senza essere espressamente ricordati) con il vissuto presente (della cui connessione siamo appena consci). Qui emerge nettamente la differenza fra la nostra concezione e quella di Bergson, secondo cui i fatti inconsci che si danno nell'intuizione sono sempre dati immediatamente, e non attraverso simboli (allo stesso modo in cui la fenomenologia parla del resto dell'“autodati” dei relativi oggetti). Rispetto a ciò, secondo noi i fatti inconsci sono sempre ed esclusivamente mediati, ovvero dati attraverso simboli, e il compito di una conoscenza dell'inconscio è rendere pienamente chiara e comprensibile la simbolica con cui tali fatti divengono datità in base alle regolarità della coscienza (ric conducendola perciò alle forme più semplici della datità mediata, cioè alle ultime forme accessi-

354A.B. Alker, *Das Andere im Selben*, cit., p. 52.

355La stessa Alker ha ritenuto decisamente riduttivo e strumentale il proposito adorniano di fare della psicanalisi una “scienza ausiliare” della filosofia trascendentale: «Per Adorno la psicanalisi è solo una mnemotecnica, una scienza ausiliare della filosofia trascendentale, atta a recuperare il non-conscio nello spazio intermedio della coscienza e a scomporre in modo analitico le connessioni inizialmente invisibili dell'inconscio così che diventino componenti e strutture comprensibili». *Ibid.*, p. 53. Nel suo tentativo di riformulare la teoria dell'inconscio di Freud nella forma di una gnoseologia trascendentale Adorno aveva infatti puntualizzato: «Il nostro compito non sarà solo quello di elaborare da un punto di vista interpretativo il significato filosofico-trascendentale della psicanalisi, ma anche quello di fare una critica delle ipotesi ausiliarie psicanalitiche e di superare le oscurità di tali ipotesi. Se la nostra concezione del metodo psicanalitico dovesse essere complessivamente valida, risulterà che si possono compiere correzioni gnoseologiche senza che il metodo sia in via di principio attaccato». T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 239.

bili all'analisi della coscienza). Questi ultimi fatti simbolici a noi accessibili sono però i fatti del ricordo [...] L'obiezione che nel ricordo il vissuto non ci sarebbe dato nella sua "stessità" [...] ma solo come qualcosa di già formato e in qualche modo modificato, non tiene. Perché non abbiamo affatto altra cognizione dei nostri vissuti, quando sono trascorsi, se non appunto nel ricordo. Anche l'inadeguatezza della memoria ostentata dall'obiezione la presuppone a sua volta, e sarebbe pertanto altrettanto inadeguata, finendo in contraddizione con se stessa pretendendo di procedere indipendentemente dal ricordo. Dunque la memoria è però la forma necessaria per ordinare i vissuti singoli nella totalità della connessione coscienziale. Che il ricordo non vada pensato in maniera atomistica, e che anche i ricordi possano darsi solo con le qualità figurali, non è per noi meno evidente che per Bergson: certo più evidente che per la concezione fenomenologica, che ricade continuamente nell'atomistica delle proprietà³⁵⁶.

Dunque la memoria permetteva di superare i limiti sia dell'intuizionismo sia quelli dell'ingenuo realismo, andando tuttavia a configurare una possibilità di accesso alla cosa in sé immanente al piano del soggetto empirico-trascendentale. Questo tipo di soluzione avrebbe certamente dovuto incontrare il favore del supervisore di Adorno: in fondo, la prospettiva che quest'ultimo aveva elaborato si confrontava acutamente con le principali teorie che andavano a destituire l'idealismo trascendentale. Riformandolo alla luce del confronto con le correnti di pensiero contemporanee, il giovane abilitando mostrava di essere capace di inserirsi, in maniera peraltro innovativa, nel solco della linea di pensiero positivistico tracciato da Avenarius-Mach-Cornelius³⁵⁷, condividendo inoltre con quest'ultimo la padronanza del dibattito gestaltista. Laddove nel primo scritto universitario Adorno si era prefisso di respingere l'assolutizzazione della trascendenza compiuta da Husserl, lasciando però intatta la propria premessa dell'assolutezza dell'immanenza, nello scritto sul concetto di inconscio Adorno iniziava a mettere in discussione proprio tale ultimo aspetto. Le argomentazioni adorniane erano svolte con un notevole grado di coerenza con quelle presentate nella *Dissertationsschrift*: dopo Kant il concetto di trascendenza non poteva essere affermato in maniera diretta, bensì mediata. Non era legittimo restaurare un realismo ontologico ingenuo: si trattava di superare, non di balzare

356 T.W. Adorno, "Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre", cit., pp. 205-205.

357 Manfred Sommer ha istituito un lucido parallelo fra il principio avenariano del minimo dispendio di energia e la critica dell'identificazione elaborata nel pensiero maturo di Adorno: «Perché non ci accontentiamo semplicemente della serie delle impressioni? Perché facciamo il passo dalla percezione all'appercezione, dalla ricezione alla sussunzione? Per risparmio. Riconoscere qualcosa come qualcosa e subordinarlo al già noto: risparmia energia. È economico, perché la formazione di una nuova rappresentazione richiederebbe più energia della ripetuta applicazione di una vecchia. Riguardo alla "persistenza" dell'anima nel suo stato la stessa circostanza va intesa come una riduzione al minimo del mutamento. Un'anima che ora percepisce A ora e dopo B deve mutare o, più precisamente: essa muta se stessa durante il mutamento di percezione. Afferma invece la propria identità identificando l'altro [T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 7-8], sussumendo B sotto A». Questo collegamento ha spinto Sommer a una critica pungente: «Adorno era allievo di Hans Cornelius, che a suo tempo fu fortemente influenzato da Avenarius e Mach. La storia della nascita della "teoria critica" dallo spirito del positivismo non può tuttavia esser scritta finché il positivismo è la quintessenza di tutti i pregiudizi dai quali dobbiamo liberarci con l'ausilio della dialettica». M. Sommer, *Husserl und der frühe Positivismus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1985, pp. 37-38.

oltre la “svolta copernicana”.

Per il momento ciò avveniva, evidentemente, in maniera non ancora dialettica, nel quadro anzi di una riforma – che tuttavia il destinatario non parve assolutamente accettare – della psicologia trascendentale corneliana, condotta mediante un accurato confronto sia con le scienze naturali sia con la tradizione filosofica. L'inconscio veniva qui ad assumere un ruolo specifico all'interno della gnoseologia di Cornelius, consentendo di far emergere quel *novum* altrimenti ostacolato dall'accrescimento – in larga misura ontogenetico – della rete di precognizioni sviluppatesi in base ai fattori di connessione: «Ciò [...] ci costringe ad approcciarci al concetto di inconscio, che fa sussistere fra i vissuti, in base alla loro appartenenza alla connessione di coscienza stessa, più relazioni di quelle che sarebbero date attraverso la memoria, la conoscenza dell'identità e la conoscenza della somiglianza *soltanto*, nel senso della *clara et distincta perceptio* cartesiana»³⁵⁸. Accentuando ancora una volta il ruolo delle relazioni, Adorno tornava a insistere sull'insufficiente carattere mediato della *Gestalttheorie*, optando decisamente per la versione “proto-gestaltista” della psicologia corneliana: «Non abbiamo alcun diritto di reificare le relazioni gestaltiche del fenomenico, e la “stessità” che dovrebbe darsi a noi, è sempre e solo qualcosa di fenomenale, il cui ordinamento nel mondo oggettivo si compie solo in base alle condizioni trascendentali»³⁵⁹.

Tali condizioni trascendentali erano prevalentemente la somiglianza e il riconoscimento, i due fattori che Cornelius aveva posto alla base della propria teoria della conoscenza esaltando, per certi versi, proprio gli aspetti basilari della teoria elaborata da Ehrenfels nell'ultimo decennio del XIX secolo³⁶⁰. Sulla scia del supervisore, Adorno considerava infatti la

358 *Ibid.*, p. 205. Questo passaggio può essere utilmente confrontato con un altro risalente agli anni Cinquanta, quando Adorno aveva quindi ormai compiuto il passaggio alla dialettica, inserendosi così nel solco del pensiero hegeliano. In *Tre studi su Hegel* egli andava infatti a criticare, riecheggiando in parte i trascorsi accademici, non solo la concezione statica del rapporto fra soggetto-oggetto della conoscenza (propria soprattutto della fenomenologia), ma il principio cartesiano (elevato a motto nella filosofia di Cornelius) della *clarté*: «La norma della chiarezza è valida solo sino a che presuppone che questo “oggetto” sia esso stesso disposto in modo da lasciarsi fissare nel soggetto, come una figura geometrica nel campo visivo. Con la sua asserzione generale si è già deciso in anticipo dell'oggetto, il quale dovrebbe costituirsi secondo la conoscenza, nell'accezione semplicissima dell'*adequatio* scolastica e cartesiana. Si può pretendere chiarezza solo in quanto si è stabilito che le cose sono scevre da ogni dinamica che le sottrarrebbe allo sguardo che tien fermo in modo univoco il fenomeno. Il *desideratum* della chiarezza diventa doppiamente problematico non appena il pensiero conseguente scopre che ciò su cui esso filosofa non passa davanti allo sguardo come su un veicolo, ma si muove in se stesso, e con ciò si spoglia dell'ultimo vestigio di somiglianza con la *res exstensa* cartesiana, con lo spazialmente disteso. Correlativamente a questa visuale si forma anche l'altra che anche il soggetto non giri come una macchina fotografica su un supporto, ma grazie alla sua relazione con l'oggetto in sé mosso anch'esso si muove (che è proprio una delle tesi centrali della *Fenomenologia* hegeliana)». Da un certo punto di vista, l'apprezzamento della dialettica era forse anche dovuto al carattere estremamente riflettuto e dinamico della “psicologia” hegeliana. T.W. Adorno, “Skoteinos, ovvero come si debba leggere”, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 1976, p. 145.

359 T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 205.

360 Questo aspetto è sottolineato da Martinelli: «La psicologia di Cornelius, tutta fondata sulla *Ähnlichkeitserkenntnis*, rappresenta per un verso il trionfo della tematica delle qualità figurali, poiché l'intero accadere psichico è in un certo senso basato su un modello di questo genere». Cornelius, infatti, attribuì «un

«cognizione di somiglianza» [*Ähnlichkeitserkenntnis*] il motore della teoria dell'astrazione³⁶¹: l'intuizione veniva ritenuta un processo intellettuale basato su un meccanismo simile alla *distintio ractionis* humeniana. Gli stessi complessi si costituivano grazie a un processo di ricognizione e inserimento di proprietà affini all'interno di serie combinatorie che, una volta formate, retroagivano simbolicamente sui processi astrattivi stessi. Di conseguenza, la memoria era affrontata da Adorno nei termini di una funzione complessa, organizzata alla maniera di una “connessione” [*Zusammenhang*] di tipo gestaltico³⁶². Nella misura in cui l'inconscio – in quanto suscettibile, perlomeno in parte, al processo di rimemorazione – si prestava a essere inserito e interpretato in tale contesto simbolico, esso poteva anche perdere il suo carattere ipostatico. Ciò consentiva di reinterpretarlo in maniera non più positiva, bensì come una connessione atta alla trasformazione stessa delle conoscenze: l'inconscio non andava infatti inteso nel senso di una “cosa” assolutamente ignota, quanto piuttosto come qualcosa di non noto, o meglio: di non ancora “notato”. In tal modo, infine, non sussisteva più alcuna contraddizione fra conscio e inconscio – laddove per contraddizione si intenda, ovviamente, non quella determinata ma assoluta:

Con ciò si chiedono due cose da un punto di vista pratico-conoscitivo. Da un lato, che il concetto di inconscio è da trattare come una forma di connessione di coscienza regolare, e con ciò come una forma di conoscenza, poiché siamo in grado di ordinare senza contraddizioni certi fatti nella coscienza solo se li intendiamo come inconsci nel senso indicato. Dall'altro, che tuttavia si possa però parlare di una conoscenza di questi fatti solo se li portiamo a coscienza, affinché non seguitino a essere fatti inconsci. La trasformazione che segue dai fatti “inconsci” non va considerata una razionalizzazione illegittima, poiché si presupporrebbe un punto di vista ingenuo e realistico-trascedente, che pensa oggetti mentali indipendenti dalla loro costituzione immanente, mentre secondo la nostra concezione “in un qualche contenuto di coscienza dato” non si “può analizzare nulla senza che al suo posto non sia comparso qualcosa di *nuovo*”³⁶³.

ruolo filosofico nuovo e più rilevante alla teoria della qualità figurali, che v[enne] espansa a modello paradigmatico della complessità psichica allo scopo di superare le difficoltà filosofiche del meccanicismo associazionistico». A ogni modo, come abbiamo visto nella parte dedicata alla lettura corneliana delle qualità figurali, «questo atteggiamento stempera[va] il vero e proprio problema delle *Gestaltqualitäten*, finendo per banalizzarlo». Contrariando l'idea ehrenfelsiana che l'intero fosse un qualcosa di positivo che andrebbe ad aggiungersi ai contenuti parziali, Cornelius iniziò infatti «quel particolare processo di concettualizzazione che finirà col farne un caso particolare della teoria dell'astrazione» e che condurrà ad attenuare il problema del “nuovo” connesso alle qualità figurali ehrenfelsiane. R. Martinelli, “Astrazione e sentimento”, cit., p. 818, 823.

361 *Ibid.*, p. 205.

362 *Ibid.*, p. 206.

363 *Ibid.*, p. 207.

2.14. La psicanalisi trascendentale

Nel capitolo conclusivo della tesi di abilitazione, Adorno intese affrontare compiutamente la psicanalisi freudiana – un tema in cui i commentatori hanno giustamente individuato il motivo squisitamente adorniano della tesi³⁶⁴. Adorno ricondusse le ragioni del proprio interesse per una «disciplina allora così controversa»³⁶⁵ al fatto che questa si fosse occupata – al contrario degli indirizzi gestaltisti, sperimentali o associazionistici – dei meccanismi stessi di costituzione della “cosa psichica” [*Seelending*]³⁶⁶. Il punto cruciale era quindi, almeno nella lettura adorniana, la possibilità offerta dalla psicanalisi di riconsiderare ogni fenomeno psichico come mai pienamente cosciente, in base al motto «tutto ciò che è psichico ha un senso»³⁶⁷. Tale affermazione implicava un esplicito apprezzamento per il superamento freudiano della scienza psichiatrica. In quanto branca della psicologia sperimentale, quest'ultima aveva infatti trattato i disturbi mentali in termini di cause non empiricamente osservabili, procedendo a classificarli quali sintomi privi di sensatezza³⁶⁸. Con l'avvento della psicanalisi si era riusciti a

364 Nonostante infatti Adorno ne desse «una lettura tutta concentrata sul problema epistemologico e quindi certamente lontana dalle questioni che il giovane studioso sentiva come più vive e urgenti», anche Stefano Petrucciani ha per esempio rilevato come di «adorniano, nel lavoro di abilitazione» ci fosse sicuramente «l'interesse per Freud e il suo concetto di inconscio». S. Petrucciani, *Introduzione a Adorno*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 8.

365 S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno*, cit., p. 142. Come spiegava Adorno, tali approcci erano inadeguati sotto molti punti di vista. Laddove la psicologia associazionistica non fu infatti neppure capace di rendere ragione della costituzione dell'oggetto, la *Gestalttheorie* tese comunque a identificarlo con il fenomeno immediato. Adorno giudicava tale esito un'«eredità della psicologia sperimentale» da cui il gestaltismo proveniva. Egli riteneva che ogni approccio empirico, pur aiutando certamente a superare alcuni pregiudizi dogmatici, ne producesse anche altrettanti «attraverso il presupposto dell'universale misurabilità dei dati di fatto psichici». In breve, il principale rischio connesso alla psicologia scientifica era l'ipostatizzazione della psiche e il tacito avvaloramento degli avviati studi di caratteriologia umana (segnatamente quelli «alla moda di Klages e Uitz», che ontologizzavano la «costanza trascendente delle disposizioni»). T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., pp. 226-229, 196. Degno di nota è l'interesse di Cornelius per l'opera di Klages. Nel 1929 il professore monacense aveva redatto anche una recensione (rimasta inedita) al primo volume di *Der Geist als Widersacher der Seele*, dove richiamò l'affinità con la propria filosofia, fatta eccezione per le vistose “differenze terminologiche”. Laddove infatti Klages conveniva sulla concezione dello «spirito che crea le cose solo dalla pienezza dei fenomeni», Cornelius giudicava il suo uso dei concetti troppo “naturalistico” («nel mio senso del termine!»), in quanto essi non erano poi “chiarificati” in senso psicologico-trascendentale. In altre parole, Klages veniva criticato per non prestare attenzione a una rigorosa «indagine della realtà», trovandosi a «integrare con la ricchezza della sua fantasia» la mancanza di fondamenti concettuali. A ogni modo, Cornelius lasciava intendere di conoscere l'opera dell'autore e di dividerne gli assunti di fondo – non il metodo. Riguardo al vocabolario, esplicitava infine le suddette differenze: «Le differenze fondamentali delle nostre terminologie devono tuttavia essere vagliate attentamente. Per esempio, che io non utilizzo la parola coscienza per il sapere bensì per il vissuto, e la parola realtà non solo per i vissuti bensì anche per le cose». H. Cornelius, “Rezension. Der Geist als Widersacher der Seele”, *Ana* 352. *Angefangene Arbeiten* [BSB].

366 Ridurre la psicanalisi a una sorta di fenomenologia della mente rappresentava certo una distorsione lampante delle intenzioni freudiane, volte invece a evidenziare il ruolo della componente materiale (pulsionale) nei processi di elaborazione mentale.

367 T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 230.

368 Come scriveva Adorno più avanti, era tuttavia la scoperta dei “sintomi nevrotici” da parte di Josef Breuer ad aver posto le basi per la nascita della psicanalisi. *Ibid.*, pp. 231-232.

superare proprio l'approccio strettamente empirico con cui aveva operato la psichiatria. Pur non fornendo risposte scientifiche al perché le “idee folli” si formassero – apparentemente senza relazione con un sostrato materiale e in contraddizione con la percezione della realtà esterna – Freud era comunque riuscito a renderle intellegibili, inserendo coerentemente i vari sintomi nel più ampio quadro del vissuto personale³⁶⁹. Adottando un simile procedimento la psicanalisi rendeva quindi «tutti i fenomeni (ogni “coscienza” in senso stretto e pregnante) [...] fenomeni di *cose inconsce*»³⁷⁰. Secondo un modo di procedere che rendeva giustizia sia alla “totalità” del vissuto personale sia al ruolo simbolico della memoria – cioè a due degli aspetti maggiormente evidenziati dalla psicologia trascendentale del supervisore di Adorno – il senso delle cose inconsce – nella lettura adorniana – trovava spiegazione solo nell'*après-coup* di un'analisi degli elementi costitutivi accompagnata alla loro riconduzione al tutto

Consapevole delle difficoltà insite nell'approccio, adottato Adorno circoscriveva accuratamente la psicanalisi – così come le relative tecniche di analisi – in modo tale da renderle funzionali e accettabili all'interno del quadro delineato dalla psicologia trascendentale di Cornelius: «Se tuttavia la nostra indagine, intesa in senso gnoseologico, si riallaccia proprio alla giovane e, in molti dei suoi risultati, controversa disciplina della psicanalisi, ciò necessita di una qualche giustificazione. Perché fra tutti i metodi psicologici la psicanalisi si trova estremamente distante [...] dalla gnoseologia»³⁷¹. Conseguentemente, Adorno non poteva ritenere opportuno considerare le teorie freudiane esclusivamente nella loro dimensione terapeutica, soprattutto perché in tal modo esse – al di là della loro indubitabile “notorietà” – avrebbero implicato una trattazione dei relativi metodi sotto il profilo pratico anziché sotto quello conoscitivo³⁷². Ciò che doveva interessare maggiormente Adorno nel proprio studio erano semmai i possibili risvolti teorici connessi alla nascita della teoria psicanalitica – un aspetto comunque destinato ad avere un suo peso anche nel pensiero più maturo del filosofo³⁷³. Rilevando nuovamente come Freud non avesse certo inteso presentarsi nel ruolo di prosecutore delle indagini gnoseologiche connesse alla psicologia scientifica o sperimentale, Adorno si vedeva tuttavia costretto, a sottoporre la stessa psicanalisi a un processo di reinterpretazione – non scevro dalle numerose forzature a cui abbiamo fatto riferimento precedentemente.

A guisa di doverosa premessa al proprio tentativo di ricollegare la psicanalisi freudiana alla

369 *Ibid.*, pp. 230-231.

370 *Ibid.*, p. 231.

371 T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 225.

372 *Ivi.*

373 In questo senso Schneider ha ritenuto intellettualistico l'approccio adorniano alla psicanalisi. Nel pensiero maturo di Adorno si tesse infatti a distinguere fra “buona” e “cattiva” psicanalisi a seconda dei suoi usi teorici o pratici, finendo per identificare l'uso conoscitivo con lo stesso fine terapeutico. C. Schneider, “Eine Mesaillance mit Folgen”, cit., p. 46.

psicologia trascendentale, Adorno si richiamava alle osservazioni svolte riguardo ai paralogismi psicologici. Nel secondo capitolo egli aveva infatti individuato la natura di “concetto-ponte” dell'inconscio kantiano, indicato al contempo come oggetto trascendente e immanente. Riallacciandosi a tale valutazione, Adorno proponeva adesso un'insolita lettura del concetto di inconscio in termini di «concetto-limite critico»³⁷⁴, capace di istituire sia il discrimine sia il nesso fra conscio e inconscio – in ultima analisi fra fenomeno e “cosa” – con la conseguenza di dinamizzare – qui del tutto in linea con le intenzioni freudiane – la concezione di soggettività della stessa psicologia trascendentale:

Il compito di una conoscenza dell'inconscio è per noi essenzialmente il compito della conoscenza dell'oggettualità psichica: un'oggettualità che dobbiamo pensare tanto poco immutabile quanto quella fisica. Ci vediamo continuamente costretti a fondare il non verificarsi di un fenomeno regolarmente atteso a condizioni costanti mediante condizioni superiori, così come in genere a fondare il verificarsi di quanto atteso e il fenomeno effettivamente verificatosi: in altre parole a spiegare in maniera causale. Con ciò fa invece il suo ingresso, al posto del compito di una ricerca della semplice statica dell'oggettualità psichica, il postulato della conoscenza della sua dinamica; quest'ultima nel senso dei principi dinamici della *Critica della ragion pura*, così per come si presentano alla luce di un coerente idealismo trascendentale. Ebbene tale dinamica non trova alcun posto nella psicologia tradizionale³⁷⁵.

Una volta localizzato il concetto di inconscio nell'ambito puramente “mentale” – come ciò che si rendeva noto esclusivamente mediante il ricorso alla coscienza, sebbene in maniera né immediata³⁷⁶, né tantomeno “chiara e distinta”, considerando appunto la lacunosità delle conoscenze acquisite tramite l'impiego delle tecniche psicanalitiche – la cosa in sé veniva letteralmente “relativizzata” da Adorno, ossia posta in relazione con la datità, trasformandosi da trascendenza assoluta a trascendenza nell'immanenza. L'unità della coscienza era ovviamente mantenuta nel corso del ragionamento adorniano e, anzi, riproposta quale fine ultimo a cui tendeva la stessa analisi psicanalitica. Tuttavia essa assumeva una dimensione più spiccatamente dinamica, soprattutto se posta a confronto con la continuità di quel flusso (talvolta persino “concatenamento”³⁷⁷) con cui Cornelius, richiamandosi espressamente a James, aveva definito la connessione dei vissuti personali³⁷⁸.

³⁷⁴*Ibid.*, p. 226.

³⁷⁵*Ivi.*

³⁷⁶A. Jaitner, *Zwischen Metaphysik und Empirie*, cit., p. 106.

³⁷⁷H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., pp. 13, 430.

³⁷⁸Laddove in Cornelius tale *continuum* non comprendeva solo attualità discrete (stati di coscienza), ma connessioni “gestaltiche” (complessi) e inattualità (ricordi, anticipazioni). Era precisamente accentuando il fattore mnemonico (di differenziazione in Cornelius) che Adorno poteva infatti enfatizzare la “non-identità” della connessione, dando rilievo alla dinamica e correggendo precisamente quanto il supervisore mortificava nelle leggi di riconoscimento: il nuovo.

Quanto proposto da Adorno smorzava chiaramente ogni accento pessimistico delle teorie psicanalitiche – così come delle filosofie dell'inconscio di Schopenhauer e Nietzsche che le avevano precorse. Al fine di mantenere intatta la libertà della volontà perorata da Cornelius, Adorno non andava infatti a riflettere sulla scissione fra razionale e irrazionale con cui la psicanalisi stava disgregando, anche nel cuore stesso della soggettività, le pretese di costituzione e di autodeterminazione connesse all'unità della coscienza della psicologia trascendentale³⁷⁹. Tuttavia, occorre anche rilevare come Adorno rendesse la coscienza empirico-trascendentale perlomeno permeabile a ciò che essa stessa non era³⁸⁰. A tale scopo, presumibilmente volto a una riforma della psicologia corneliana, l'inconscio non poteva però neanche essere interpretato in maniera naturalistica. L'abilitando ebbe infatti cura di disinnescare ampiamente, fin dall'inizio del capitolo, le conseguenze deterministiche a cui approdavano le “ipotesi biologiche” della teoria psicanalitica. Egli riusciva a compiere tale passaggio interpretando il concetto di inconscio alla stregua di un concetto “funzionale”: «Adorno metteva espressamente in guardia, e in modo perspicace, da un fraintendimento naturalistico dell'inconscio e delle pulsioni. Sia l'uno che le altre non sono, in Freud, cause ultime, bensì strumenti concettuali per descrivere le leggi che governano il mondo psichico»³⁸¹.

Infatti, anche la superiorità teorica delle analisi freudiane rispetto alle altre correnti psicanalitiche veniva individuata soprattutto nella capacità di offrire una chiave di lettura funzionalizzata degli impulsi. Contro l'obiezione sollevata dagli psicologi della forma, secondo i quali Freud aveva “reificato” la sfera istintuale, Adorno ribatteva sostenendo come il “funzionalismo” freudiano non dovesse essere inteso in termini strettamente naturalistici: era la stessa teoria di Freud a non lasciare spazio a una sua interpretazione in termini di origine ultima e assoluta della dinamica psichica³⁸². Sorvolando nuovamente sul delicato tema “materialistico”

379 *Ibid.*, p. 108.

380 Inoltre in una gnoseologia psicologista il sapere, facendo parte della vita della mente, struttura evidentemente la forma stessa della coscienza e quindi, in un certo senso, l'identità personale.

381 S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno*, cit., p. 142. Su questo punto non concorda Jaitner, che ha invece posto l'accento sull'ontologizzazione adorniana dell'inconscio: «Mentre il concetto di cosa in sé rappresenta una delimitazione della conoscenza introdotta in contrapposizione con il dogmatismo, l'inconscio è un concetto creato per spiegare eventi psichici. Un concetto creato per descrivere i fenomeni non può tuttavia essere dichiarato come una regolarità data. Dimostrando il concetto di inconscio come oggetto psichico Adorno non si avvicina al suo obiettivo di fondare empiricamente l'autonomia del soggetto trascendentale. L'equiparazione fra l'oggetto psichico e il concetto di inconscio interpretato come regolarità conduce piuttosto di fatto a una ontologizzazione del secondo. L'ontologizzazione dell'inconscio come “fondamento dell'animo” non viene sostenuta però [...] dalla psicanalisi». A. Jaitner, *Zwischen Metaphysik und Empirie*, cit., p. 108. Questa posizione si giustifica forse anche in base alle posizioni olistiche sostenute da Adorno in tale scritto “corneliano”, secondo le quali non c'è differenza ontologica fra coscienza e realtà, e pertanto i processi consci e inconsci non sono distinti in base a un fronteggiamento di due realtà: «Certo gli stati di fatto della nostra vita cosciente dipendono per molti versi da mutamenti nel mondo materiale; ma il mondo materiale non è anch'esso costruito in base alle regolarità della nostra coscienza?» Riportato in S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno*, cit., p. 142.

382 T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 240.

della libido, Adorno riconduceva le pulsioni al campo delle anticipazioni delle percezioni: «Se [...] si concepiscono le pulsioni come “disposizioni”, ossia come abbreviature di connessioni regolari dello psichico, non si capisce cosa ci sarebbe da addurre contro la reificazione. L'essere oggettuale stesso è certo per noi (sicuramente in acuta opposizione all'attuale teoria della *Gestalt*) un concetto funzionale»³⁸³.

Nel ristretto e fuorviante quadro in cui Adorno inseriva la psicanalisi, ricollegandola alla psicologia trascendentale e considerandola esclusivamente sotto il profilo *erkenntnistheoretisch*, è comunque interessante rilevare come le teorie freudiane chiamassero in causa la sua interpretazione del noumeno. Adorno affermava di aver preso in considerazione la psicanalisi proprio in virtù del fatto che essa si era posta il compito di concettualizzare l'inconscio come lui stesso avrebbe voluto, ovvero comportandosi nei suoi confronti in maniera conoscitiva³⁸⁴. A suo avviso il lemma psico-analisi esprimeva già di per sé il proposito di considerare analiticamente il problema dell'inconscio, senza risolverne la conoscenza in una «qualche sintesi confusa» dell'intuizione o nell'«indissolubile unità della *Gestalt*»³⁸⁵. Inoltre, dando visibilità epistemologica a un concetto di cosa in sé mantenuto entro i confini dell'esperienza, Freud ne aveva comunque accentuato il carattere negativo rispetto al fenomeno. Assumendo che le tecniche freudiane operassero in maniera affine ai metodi della psicologia trascendentale – quindi cogliendo nessi strutturali in cui la parte e il tutto si rivelavano interdipendenti – Adorno riteneva la psicanalisi capace di dare senso a elementi trascendenti la connessione di coscienza senza doverli presupporre dogmaticamente³⁸⁶. È a tale scopo che egli proponeva di considerare la concezione psicanalitica dell'inconscio in termini di concetto funzionale o di “ipotesi ausiliarie”. Con “vissuti inconsci” Freud non indicava infatti dati immediati o fatti misurabili, bensì “processi” non coscienti, andando a concepire gli “oggetti psichici” [*Seelendinge*] ben al di là del modello costante e naturalistico delle “cose”³⁸⁷. In questo senso, nella nozione freudiana di inconscio Adorno riconosceva insita «la possibilità di trasformazione degli oggetti psichici»³⁸⁸. Altrimenti detto, mentre lo schema di connessione mirava a rintracciare regolarità fenomeniche, la psicanalisi consentiva di reinserire le scorie, avviando anche la riorganizzazione del tutto in virtù del principio di coappartenenza delle parti.

Dunque al giovane Adorno interessò innanzitutto l'istanza freudiana per una “teoria scientifica” incentrata su una concezione dinamica della psiche. Anche se la psicanalisi poneva la

383 *Ibid.*, p. 241.

384 *Ibid.*, p. 238.

385 *Ibid.*, p. 239.

386 *Ibid.*, pp. 242-243.

387 *Ibid.*, p. 243.

388 *Ivi.*

questione – evidentemente materialistica – delle pulsioni, per Adorno essa, rifiutando di considerarlo un oggetto isolato, non ipostatizzava l'inconscio³⁸⁹. Da questo punto di vista, «la polemica di Freud contro la corrente identificazione dello psichico con il conscio [anda]va intesa in modo appropriato e non come un'evasione nell'irrazionalismo pre-critico»³⁹⁰. Essa era ampiamente legittima, essendo appunto rivolta «contro l'identificazione dello psichico con il *cogito* attuale, contro il dato immediato, che trascura le condizioni della connessione del dato»³⁹¹. Come abbiamo visto, poiché nella psicologia corneliana l'apriori era un aposteriori – divenuto parte integrante del modo in cui la realtà veniva nuovamente appresa dall'individuo attraverso la traduzione delle esperienze pregresse in una sistematica di simboli complessi determinanti la precognizione stessa –, il ricorso alla psicanalisi consentiva di dinamizzare le condizioni trascendentali come un «gioco di forze dell'animo»³⁹². Le manifestazioni psichiche divenivano segni di tendenze contrastanti, analizzabili con l'ausilio di una teoria scientifica che non fosse dogmaticamente presupposta, ma piuttosto variabile quanto lo erano i fenomeni dei quali avrebbe dovuto occuparsi³⁹³.

Dal lato metodologico, infatti, Adorno istituiva numerosi paralleli fra la psicanalisi e la psicologia trascendentale. Su tutti, il principale punto di contatto tra le due discipline veniva individuato nel fatto che Freud mostrasse la validità dei concetti in maniera non deduttiva, ma servendosi di un'analisi intellettuale analoga a quella corneliana, cioè procedendo dall'intero della coscienza – altrimenti detto, dalla “connessione” [*Zusammenhang*] del dato – alle relative parti, «individuando così le leggi dalle quali deriva[va] la connessione delle parti con il tutto»³⁹⁴. Per corroborare le sue affermazioni, Adorno esaminava più nel dettaglio le “tecniche” psicanalitiche fondamentali. Anche in questo caso il suo discorso andava focalizzandosi soprattutto sul concetto di inconscio preso nel ristretto significato di “pre-conscio” [*Vorbewußtsein*], passando poi a considerare i principali sintomi nevrotici – intesi quale dinamica fra intenzione e desiderio – e i famosi metodi di interpretazione dei sogni³⁹⁵. Per quanto riguarda il secondo punto, stavolta Adorno non mancava di fare alcuni accenni sull'introduzione freudiana di una seconda topica, respingendo comunque ogni obiezione di naturalismo³⁹⁶. Merita di essere rilevato come tale teoria venisse trattata nel quadro di una critica del principio di

389 *Ibid.*, p. 244.

390 *Ivi.*

391 *Ibid.*, p. 244.

392 *Ibid.*, p. 251.

393 *Ivi.*

394 *Ibid.*, p. 255.

395 *Ibid.*, pp. 256-265.

396 *Ibid.*, p. 266.

economia³⁹⁷, illegittimamente trasposto dall'ambito (quantitativo) della fisica a quello (qualitativo) della psiche. Nella misura in cui Freud aveva infatti accennato a una proporzione fra resistenza e rimozione, secondo Adorno egli aveva anche teso a sostituire l'“economica” alla dinamica, riallacciandosi a concezioni scientifiche otto-novecentesche tanto diffuse quanto superate. La contrapposizione fra le tendenze (o “potenze”³⁹⁸) dell'*Ich* e dell'*Es* espressa in “quanti pulsionali”³⁹⁹ [*Triebquanten*] prestava il fianco a una concezione della psiche intesa al pari degli enti della fisica, ovvero quale fenomeno misurabile. Il giudizio adorniano a riguardo era decisamente negativo e lapidario: «Con la sua versione di “economia psichica” la ricerca psicanalitica ci sembra rimasta ancora al livello di quelle leggi di Weber-Fechner che sono state ormai da tempo superate in modo critico»⁴⁰⁰.

Liquidato frettolosamente questo tratto fisicalistico, Adorno tornava a concentrarsi sul fatto che la psicanalisi avesse consentito di “differenziare”⁴⁰¹ l'inconscio senza ipostatizzarlo. Era infatti la sua capacità d'interazione con la sfera del conscio a motivare, come rilevato, l'interesse adorniano. Lo stesso meccanismo di rimozione effettuato dalla censura onirica era letto da Adorno a conferma di tale interpretazione. Se infatti il conscio non avesse esercitato alcuna azione sull'inconscio non sarebbe stato possibile istituire alcuna forma di collegamento fra le istanze della psiche:

397Vale la pena sottolineare che il giovane Horkheimer, interessandosi a problemi economico-nazionali, aveva redatto una sintetica quanto caustica critica al principio di economia (con una panoramica sulle teorie in cui ricorreva) quando si trovava appena al quarto semestre del suo percorso di studi. Nel 1920, egli scrisse infatti: «Il principio del minimo mezzo è una legge naturale. Vale per le creature organiche e inorganiche, per il regno degli accadimenti consci come inconsci. [...] E poiché la natura prima di tutto ha di mira il raggiungimento degli scopi che persegue, è ovvio spiegare la colpa del proprio insuccesso dall'infrazione del principio. Così la legge si trasforma in un imperativo che sta a chiare lettere all'ingresso del tempio dell'economica. Le leggi però non fanno eccezioni. Perciò sono leggi. Se l'economica avesse improvvisamente per oggetto le “azioni secondo il principio di economia”, ricadrebbe anche nel suo ambito l'indagine su come ognuno si pulisce il naso. L'errore sorge perché si dimentica che il presupposto di ogni azione sono l'immagine del mondo e la potenza spirituale di chi agisce, non di chi chi giudica. [...] Chi insista nel ritenere siano possibili azioni che infrangono la legge provi pure! S'affaticherà invano: alle condizioni date (di cui quelle psichiche non sono meno importanti della somma di quelle fisiche) dovrà anelare al suo scopo per la via più breve. Anche se tale scopo fosse la controprova della validità della legge». M. Horkheimer, “Das Wirtschaftsprinzip”, *Gesammelte Schriften*, XI, cit., pp. 14, 15, 16. Come fa notare Alfred Schmidt, con questo appunto su un principio che definì “borghese” Horkheimer stava anticipando la critica della razionalità economico-strumentale e, in generale, il tema della “razionalità economica” sul quale fu incentrata la *Dialettica dell'illuminismo* (Cfr. A. Schmidt, “Editorische Vorbemerkung”, *ibid.*, p. 13). È però evidente che i rilievi di Horkheimer fossero rivolti contro Cornelius, avendo egli fatto largo uso del famigerato principio nella sua lettura antropologizzata di Kant. Come tuttavia si evince dal carteggio, Cornelius era anche a conoscenza degli interessi politico-economici del suo “allievo”. Per fare un esempio, dopo il soggiorno friburghese Horkheimer rimandò il “lavoro produttivo” (quello sulla tesi di dottorato) essendo impegnato da una serie di letture non solo dedicate alle «questioni fondamentali della fenomenologia», bensì anche a questioni “politiche” di cui lui e Friedrich Pollock si andavano a interessare. M. Horkheimer a H. Cornelius, 7 agosto 1921, cit.

398T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 266.

399Ivi.

400Ivi.

401Ivi.

Per noi è importante che la concezione dinamica offra una distinzione del concetto di *inconscio*. La misura di tale distinzione viene offerta dai concetti di *rimozione* e di *censura*. Tutti i fatti *non* censurati si dicono inconsci in senso assoluto, mentre quelli a cui il meccanismo di censura ha impedito di divenire consci si dicono rimossi. I fatti incorsi nella censura senza essere “respinti” (cioè non modificati secondo una regola), che non sono un vissuto presente né espressamente ricordato, potendo tuttavia sempre divenirlo, poiché non soggiacciono ad alcun “meccanismo di resistenza”, si dicono *preconsci*⁴⁰².

Subito dopo, Adorno affrontava brevemente il rapporto psicofisico inerente alla psicanalisi, esemplificato dalle indagini relative alle amnesie e dall'interpretazione su base libidica di alcune nevrosi⁴⁰³. Si trattava appena di accenni, spunti di riflessione sui quali tornare più approfonditamente verso la fine del capitolo, quando il discorso adorniano si sarebbe rivolto al problema del determinismo insito nelle teorie freudiane⁴⁰⁴. A riguardo è comunque opportuno rilevare come in tali riflessioni non parrebbe emergere solo la reticenza a sottoporre temi materialistici all'occhio vigile di Cornelius, bensì anche una sincera perplessità del giovane Adorno per gli aspetti più naturalistici della psicanalisi stessa. Sebbene già all'epoca il rapporto fra la disciplina inaugurata da Freud e le scienze naturali fosse decisamente ambiguo, Adorno era consapevole del fatto che le teorie psicanalitiche non fossero sorte su un terreno puramente ermeneutico, andando anzi a innestarsi nella storia della medicina e della fisiologia. A nostro avviso tale aspetto contribuisce di per sé a spiegare le ragioni della prudente trasposizione adorniana delle categorie freudiane all'interno di un pensiero più propriamente filosofico. D'altro canto, ciò che al momento sembrava catalizzare l'attenzione del giovane Adorno erano semmai i tratti più antidogmatici delle teorie freudiane, capaci di dischiudere nuovi orizzonti di razionalità. Da qui scaturivano i richiami alla psicanalisi quale tecnica in grado di portare alla luce elementi generalmente ritenuti irrilevanti. Facendo infatti leva su alcune dichiarazioni dello stesso Freud, Adorno dava risalto alla liceità di impiegare il metodo psicanalitico nei più disparati campi del sapere, oltre che nel trattamento medico delle nevrosi – accennando alla storia culturale, alla religione e alla mitologia. Era evidentemente in direzione di questo ampliamento del concetto di razionalità che Freud stava inaugurando per Adorno «la scoperta dell'inconscio nella vita psichica»⁴⁰⁵.

Tenendo presente come tali passaggi ruotassero attorno al tema della cosa in sé – sottoposto nel corso del lavoro a una disamina volta a coglierne tanto la genesi e le linee di sviluppo, quanto le possibili modalità di rielaborazione – il ragionamento adorniano, a dispetto del suo

402 *Ibid.*, p. 266.

403 *Ibid.*, p. 267.

404 *Ibid.*, pp. 298-299. Il tema era ripreso anche nelle considerazioni conclusive. *Ibid.*, pp. 314-315.

405 *Ibid.*, p. 268.

psicologismo, si rivelava anche decisamente interessante. Escludendo i concetti freudiani che non si lasciavano “tradurre”⁴⁰⁶ in teoria della conoscenza e attribuendo alla psicanalisi un (improbabile) carattere “sistematico”⁴⁰⁷ – secondo cui tutti i vissuti sarebbero stati (potenzialmente⁴⁰⁸) riconducibili alla connessione di coscienza⁴⁰⁹ –, Adorno sosteneva come Freud fosse stato in grado di stabilire il senso dei vissuti trattandoli al pari delle componenti corneliane, quindi sia escludendo la presupposizione di una trascendenza assoluta sia evitando di farvi riferimento con simboli “onnilaterali” alla maniera della fenomenologia husserliana⁴¹⁰. Poiché la sensibilità veniva influenzata dai ricordi⁴¹¹ e la psicanalisi permetteva di analizzare mediamente anche i dati preclusi alla psicologia tradizionale⁴¹², si poteva dare vita «a forme di connessione oltre i dati di fatto puramente fenomenici»⁴¹³. Come abbiamo visto, nella psicologia trascendentale di Cornelius il fattore mnemonico svolgeva prevalentemente la funzione di differenziare le parti del nesso coscienziale. Essendo però sottoposta alla cognizione di somiglianza, la memoria giocava anche un ruolo identificativo nel confronto fra i vissuti, riconducendo l'ignoto al noto con un grado di precisione che andava incrementandosi nel corso dello sviluppo psicofisico. Ma, in questo modo, il patrimonio esperienziale accumulato e il bagaglio acquisito delle conoscenze rendeva sempre più difficile guardare con occhi diversi alle cose

406Ivi.

407Ibid., p. 269.

408Adorno aveva infatti parlato di una «sintesi possibilmente unitaria». Ivi.

409Qui si rendeva particolarmente evidente come Adorno, inserendosi nel solco di Cornelius, compisse indubbiamente l'assolutizzazione della coscienza evidenziata da Galeazzi. U. Galeazzi, *La teoria critica della Scuola di Francoforte*, cit., p. 267. La psicanalisi rendeva infatti possibile aprirsi alla “trascendenza”, in quanto non-conscio e mediamente, rimanendo all'interno dei rigorosi confini tracciati dalla stessa immanenza: «Laddove la connessione dei vissuti, escludendo ogni trascendenza, deve bastare a spiegare regolarmente i fenomeni, ciò significa che tale connessione deve essere al tempo stesso unitaria e regolare. [...] Unitaria significa che *tutti* i vissuti devono appartenerele, laddove essi, come esige la psicanalisi, possono trovare fondazione esaustiva nella connessione. E con il concetto di unità della coscienza non si è detto prima nient'altro se non che i tutti i nostri vissuti si caratterizzano come vissuti di una e medesima coscienza, e che nessun vissuto sarebbe più nostro se non appartenesse più a tale connessione. Kantianamente detto: che l'io penso accompagna tutte le nostre rappresentazioni. Tale connessione deve essere regolare affinché tutti i vissuti ottengano il loro “senso” (e con ciò la possibilità del loro ordinamento tramite l'appartenenza a un'unitaria connessione di coscienza. L'appartenenza di tutti i fenomeni alla connessione di coscienza unitaria e regolare viene riassunta dalla psicanalisi nella frase che tutti “i fenomeni hanno un senso”». T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 270.

410Ibid., p. 270-271.

411Emergeva qui con particolare nettezza come Adorno si riallacciasse all'interpretazione corneliana delle “sensazioni inavvertite”, le quali influenzavano la connessione e l'aspettativa pur non essendo presenti alla coscienza. Il passo adorniano era infatti citato direttamente dall'*Einleitung* di Cornelius: «Per la psicanalisi, che stima molto il ruolo delle sensazioni nella connessione di coscienza, il senso non dice altro se non che “tonalità” [*Färbung*] di ogni vissuto è condizionata anche dai fattori del vissuto *precedente*, altrettanto quanto il vissuto del precedente istante è condizionato dal momento che lo *precorre* e via dicendo”, tanto da dover dire che “ogni momento della nostra vita è influenzato da *tutti* i vissuti passati: e che dunque gli effetti [*Nachwirkungen*] di tutti i vissuti passati (in genere inavvertiti) continuano a sussistere come componenti della nostra disposizione” [*Vorbereitung*]». Ibid., p. 271. Il relativo brano compare in nota nella tesi di Adorno e può essere interamente consultato in H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 312. Come vedremo nelle conclusioni, questa teoria fu ampiamente sviluppata da Felix Krueger.

412T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 273.

413Ibid., p. 269.

del mondo. Era tale meccanismo iterativo e, per certi versi, abitudinario che poteva essere disinnescato grazie alla psicanalisi. Nella lettura di Adorno – dove non a caso si accentuava il tratto “inconscio”, cioè anche non-identico, dei vissuti simbolici – l'immanenza si riapriva al futuro nel suo carattere di irriducibilità alle esperienze pregresse:

Le impressioni non sono accessibili all'ordine concettuale se non tramite il ricordo: la memoria è di per sé una condizione trascendentale della conoscenza. Se la psicanalisi fa del ricordo un fatto fondamentale della conoscenza non è in contraddizione con la filosofia trascendentale, non sostituisce un “dato immediato” con “qualcos'altro”, ma segue proprio le esigenze della filosofia trascendentale, la quale insegna che all'interno della connessione non esiste un ordine di impressioni date *indipendentemente* dal ricordo. La psicanalisi chiede che nella formazione concettuale si prenda tutti i fatti così per come si presentano nel quadro del ricordo, con ciò ponendo sì al posto delle impressioni “qualcos'altro”, ma riconoscendo al tempo stesso l'irripetibilità delle impressioni e dunque la necessità del metodo⁴¹⁴.

Piuttosto che insistere sulla strumentalità di tale riconduzione della psicanalisi alla psicologia corneliana, nonché sul razionalismo di cui erano ancora intrise le tesi di Adorno, è interessante rilevare come egli riuscisse a impiegare criticamente le “macchie cieche”⁴¹⁵ della connessione di coscienza, così da permettere una riconfigurazione degli apriorismi e, con questi, della conoscenza dei “dati immediati”. Occorre infatti tenere presente come l'unità di coscienza della psicologia corneliana fosse una modalità di connessione della stessa realtà pensata in maniera gestaltica: l'eventuale riconsiderazione di elementi “inavvertiti” [*unbe-merkt*], se avesse avuto effettivamente successo, avrebbe quindi consentito di modificare, magari anche solo impercettibilmente, l'intera “figura”. Quanto Adorno parve tentare con la tesi di abilitazione fu il passaggio da un gestaltismo statico a uno dinamico, avvalendosi però di concezioni più vicine alle posizioni del suo supervisore per quanto riguardava la questione del rapporto fra noumeno e fenomeno – quindi fra gli elementi simbolici della memoria e le costruzioni percettive temporalmente fondate su quest'ultima. In tal modo, anche le leggi di con-

⁴¹⁴*Ibid.*, p. 272.

⁴¹⁵Tale espressione è stata impiegata da Alker con intenti opposti: «Adorno non prende qui ancora in considerazione il fatto che possa darsi una celata “macchia cieca” della coscienza, in grado di determinare i processi apparentemente chiari del mondo della coscienza mantenendo il razionale palesemente nel bando dell'irrazionalità». A.B. Alker, *Das Andere im Selben*, cit., p. 52. Pur condividendo il giudizio dell'autrice, da parte nostra riteniamo più utile concentrarci non tanto su ciò che Adorno non poteva “ancora” aver scritto, se non piuttosto su quanto effettivamente propose nei testi della formazione accademica. A riguardo non bisognerebbe neanche dimenticare che negli anni Venti proprio la questione della “macchia cieca” nel campo oculare aveva suscitato l'interesse di Horkheimer, motivandolo a dottorarsi con Schumann. Nell'ambito del kantismo psico-antropologizzato tale interesse ci sembra anche meritare un'attenzione più che meramente biografica: laddove la scomparsa del dualismo fra le fonti della conoscenza intaccava certamente la dimensione critica del criticismo, una “macchia cieca” rappresentava la possibilità stessa di non identificare rappresentazione e realtà. È quindi significativo che gli “allievi” di Cornelius prestassero attenzione soprattutto a quanto veniva scotomizzato nella rappresentazione, anziché fissare forme visibili alla stregua del “maestro”.

nessione a cui mirava la filosofia trascendentale di Cornelius trovavano una diversa caratterizzazione, insistendo maggiormente sul particolare anziché procedere risolutamente nell'astrazione: «[La psicanalisi] si differenzia [...] rivolgendosi essenzialmente ai *fatti* singoli di una relazione regolare, la cui conoscenza si dà con quella della connessione legislativa, mentre l'indagine trascendentale tende a elaborare *leggi ideali* che costituiscono la connessione del dato e oltre le quali l'analisi non può procedere»⁴¹⁶. Questo aspetto veniva poi riformulato con maggiore chiarezza verso la fine della prima parte dell'ultimo capitolo della tesi di Adorno:

La filosofia trascendentale analizza la connessione coscienziale in modo tale che il concetto di *cosa* risulti come una necessaria forma di connessione. Non si occupa della conoscenza delle cose singole. La psicanalisi però può fornire la costituzione universale del concetto di cosa psichica che la filosofia trascendentale finora ha appena condotto, e allo stesso tempo sviluppare metodi secondo cui si può conoscere cose psichiche [...] e finalmente singoli oggetti psichici⁴¹⁷.

Certamente in questo lavoro adorniano vediamo operare una riduzione della psicanalisi e del concetto di inconscio, certamente funzionale ad accordarsi con le istanze proposte dal suo stesso supervisore. L'esclusione degli elementi freudiani irriducibili al conscio, così come l'accentuazione delle tecniche mnemoniche psicanalitiche, l'enfasi sulla riconduzione dell'ignoto al noto e la lettura dell'inconscio nei termini di una dimenticanza passeggera, sono tutti aspetti che lasciano emergere quanto il compromesso accademico avesse di fatto precluso la possibilità stessa di un confronto non strumentale con le teorie psicanalitiche. Tuttavia, l'accostamento fra psicanalisi e filosofia trascendentale finiva anche per creare costellazioni di un certo interesse: se l'esigenza di dare un ordine razionale alle esperienze non veniva affatto messo in discussione, la razionalità stessa giungeva perlomeno a trovare una possibilità di riordinamento in forme ancora del tutto inesplorate dalla psicologia trascendentale di Cornelius.

2.15. Le considerazioni finali e il loro passaggio alla critica dell'ideologia

Giungendo infine alle conclusioni della sua prima *Habilitationsschrift*, Adorno riannodava i vari fili argomentativi, riprendendo anche numerose considerazioni metodologiche: egli

⁴¹⁶Di seguito Adorno prendeva le distanze da un'eventuale lettura in senso rickertiano della sua proposta: «Tuttavia tale differenza tra il metodo trascendentale e psicanalitico non è fondamentale, e soprattutto non va intesa in alcun modo alla maniera in cui Rickert rende la distinzione fra scienze umani e naturali coi concetti di metodo ideografico e nomotetico». T.W. Adorno, "Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre", cit., p. 273.

⁴¹⁷*Ibid.*, p. 279.

spiegava di aver ricostruito il problema dell'inconscio nelle principali teorie che lo avevano tematizzato, analizzandone la costituzione immanente al sistema del criticismo e i fondamentali motivi di disaccordo con il kantismo, e delineando infine i possibili margini di manovra lasciati aperti dalla prospettiva filosofica trascendentale per superare le antinomie rilevate⁴¹⁸. Il punto decisivo a cui erano approdate le riflessioni adorniane era rappresentato dalla constatazione di come le filosofie dell'inconscio non fossero riuscite a risolvere il problema in modo non dogmatico e coerente⁴¹⁹. Riconoscendo nella filosofia trascendentale – rispetto alla quale, le filosofie dell'inconscio si ritenevano “a torto” indipendenti – la condizione di possibilità per lo sviluppo di un discorso dell'inconscio e, più propriamente, proprio nel capitolo sui paralogismi della psicologia razionale della prima *Critica*⁴²⁰ –, Adorno poteva indicare nella psicanalisi la lineare prosecuzione della tradizione kantiana, grazie alla quale era possibile mantenere la categoria noumenica dell'inconscio. Perfezionando i metodi seguiti dalla psicologia trascendentale corneliana alla luce delle tecniche freudiane, il criticismo sarebbe stato capace di rielaborare il concetto di inconscio evitando l'ipostatizzazione dei concetti-limite generalmente praticata dalle filosofie che ne avevano fatto il filo conduttore delle proprie analisi. Svolgendo l'inconscio un ruolo centrale all'interno della soggettività kantiana – che aveva già in origine una spiccata connotazione psicologica – era di fatto possibile individuare, attraverso la coscienza, una forma di accesso all'inconoscibile. Particolarmente interessanti erano le implicazioni critiche della lettura adorniana: se l'inconscio si rendeva in linea di massima accessibile e condizionato dal conscio – i meccanismi di rimozione attestavano un'interazione psichica fra le due istanze – il concetto limite diveniva una soglia anziché un divieto di oltrepassamento o un invalicabile orizzonte dell'esperienza.

Nella tesi di abilitazione Adorno era dunque tornato ad affrontare il tema della cosa in sé mantenendo inalterato il proprio rifiuto di interpretarla come presupposizione di una trascendenza assoluta⁴²¹. A suo avviso le filosofie dell'inconscio non potevano aspirare a conoscere quanto ambivano porre a fondamento dei loro asserti, poiché nessuna intuizione era in grado di cogliere ciò che veniva presupposto come completamente indipendente tanto dal soggetto quanto dai suoi limiti e condizionamenti⁴²². Ipostatizzando i concetti-limite si sublimava solo l'unilateralità degli aspetti antinomici del sistema kantiano. Tuttavia l'inconscio non poteva essere considerato come slegato dalle condizioni trascendentali: «Esse [le filosofie dell'inconscio] sono dunque in contraddizione con la tesi fondamentale di essere un pensiero, ascritto

418 *Ibid.*, p. 303.

419 *Ivi.*

420 *Ibid.*, p. 304.

421 *Ibid.*, p. 304.

422 *Ibid.*, p. 305.

alla “vita” immediata, indipendente da condizioni di pensiero rigide e costanti»⁴²³. In ogni caso, per il giovane Adorno neanche un esame delle contraddizioni nelle filosofie dell'inconscio poteva risolvere il problema in virtù del quale esse erano sorte e che, semmai, avevano contribuito a fare emergere – ovvero che l'incompatibilità fra conoscenza metafisica e ambito fenomenico era stata generata dagli stessi sbarramenti della critica kantiana della ragione. Ri-condurre allora il problema della cosa in sé – accessibile attraverso un inconscio interpretato come una sorta di concetto-ponte, localizzato sia nella soggettività che nell'oggettività – a una questione di psicologia empirica significò, a suo modo, anche tentare di risolvere il problema della conoscibilità di una trascendenza a partire dalla sfera dell'immanenza fenomenica.

Come abbiamo visto, la versione corneliana dell'idealismo trascendentale sosteneva un monismo con cui conciliare l'una con l'altra la *quaestio juris* e la *quaestio facti* distinte dal filosofo di Königsberg⁴²⁴. Questo rimando fra la genesi e la validità dei concetti istituiva quel cortocircuito criticato dalle *Ricerche logiche* di Husserl, il quale richiamò efficacemente l'attenzione sulla confusione psicologista fra il piano di formazione concettuale e il livello dei criteri di validazione, respingendo l'identificazione fra il contenuto e la verità dei giudizi. La revisione della deduzione trascendentale delle categorie – a cui la fenomenologia prese comunque parte – si era infatti spesso accompagnata alla riconduzione dell'apriori a una dimensione spazio-temporale, dove rischiava di compromettersi il delicato equilibrio fra i poli della relazione conoscitiva così come era stato faticosamente impostato dal criticismo. Tuttavia, al

423Ibid., p. 306.

424Carl Braun ha ampiamente discusso tale punto, considerandolo una delle eredità più tenaci della formazione accademica nel pensiero adorniano: «Il fraintendimento del significato sistematico della deduzione metafisica ha la sua origine nel fatto che Adorno non distingue fra *quid facti* e *quid juris*, e che in lui il *quid facti* diventa *quid juris*. Negli anni Venti, quando muove ancora sul terreno della “fenomenologia trascendentale” del suo maestro Hans Cornelius, Adorno indica la “fonte di legittimità [*Rechtsausweis*] per definire” le condizioni trascendentali “sempre ed esclusivamente” nel “ricorso al materiale del vissuto, al ‘dato immediato’”. [...] Tali riflessioni rimandano a W[ilhelm] Dilthey, per il quale il vissuto diviene un fondamento di validità, poiché esso sarebbe “sempre certo di se stesso”. Esse mancano però l'esigenza kantiana di un “principio” obiettivo del fondamento di legittimità. Laddove Kant vede garantita la “validità oggettiva delle categorie” per il fatto che “solo attraverso di esse è possibile l'esperienza (secondo la forma del pensiero)”, “che esse debbano essere riconosciute come condizioni di possibilità dell'esperienza”, per Adorno le condizioni trascendentali apriori sono quelle “senza le quali una connessione di coscienza non può essere *pensata*”». Dal punto di vista del criticismo, Braun ha giudicato piuttosto negativamente tale aspetto dell'interpretazione adorniana del testo kantiano: «Il fraintendimento di Adorno sul fatto che anche la deduzione trascendentale sia riferita a singole categorie è plausibile solo perché egli non definisce a sufficienza la funzione, rispettivamente, della deduzione trascendentale e di quella metafisica nel sistema della gnoseologia kantiana, ovvero che egli parallelizza, anziché integrare, le due deduzioni. Questa parallelizzazione è a sua volta riconducibile alla mancata distinzione fra la *quaestio facti* e la *quaestio juris*. [...] Tale mancata distinzione [...] e l'insufficiente definizione della deduzione trascendentale e metafisica da essa condizionata rimanda [...] alla fase “pre-critica” di Adorno, in cui egli ha difeso “senza riserve” la “versione dell'idealismo trascendentale” del suo maestro Cornelius. [...] Tale fase è rappresentata [...] dalla sua dissertazione [...] e dal suo primo scritto di abilitazione [...]. Anche se tali scritti non sono dal curatore R[olf] Tiedemann ritenuti parte dell’“opera autentica di Adorno” [...], essi delucidano però la comprensione adorniana della filosofia trascendentale, la quale resta determinante (a prescindere dal mutamento di giudizio) anche successivamente». C. Braun, *Kritische Theorie versus Kritizismus*, cit., pp. 106, 109-110.

pari di Cornelius, Adorno considerava oggettualità e legalità proprio come un unico intreccio, rifiutando di considerare l'unità della sintesi in termini solo logico-ideali, ma leggendo piuttosto la connessione fenomenica stessa come l'espressione di determinati rapporti formali. Tale aspetto aveva modo di riemergere anche nelle considerazioni finali, dove Adorno insistette nuovamente sull'inseparabilità di psicologia e filosofia trascendentale – in ultima analisi di gnoseologia e psicologia. Esse potevano infatti essere disgiunte solo legittimando il criterio di obiettività in termini formalizzati, astraendo completamente dai contenuti dall'esperienza stessa⁴²⁵. In altre parole, seguendo l'impostazione corneliana Adorno giudicava “illusoria”⁴²⁶ la differenza fra apriori e aposteriori⁴²⁷, con la conseguenza di sfumare ampiamente i confini fra realtà e idealità:

Poiché infine la disgiunzione, secondo cui la filosofia trascendentale ha a che vedere con le regolarità e la psicologia con i fatti singoli della vita psichica, non obbliga affatto a dividere i due ambiti. L'analisi trascendentale presuppone infatti sempre dati fattuali di un flusso di coscienza per giungere alle formulazioni legittimative-ideali, mentre per una psicologia che voglia essere più di uno schieramento di fattualità disparate non è mai sufficiente la conoscenza dei “fatti”⁴²⁸.

Pur rimanendo ancora in quel contesto intellettuale che, molti anni più tardi, ebbe a denominare “pensiero identificante”, Adorno attribuì alla “fenomenologia”⁴²⁹ di Cornelius il merito di aver dimostrato come la connessione empirica e le condizioni trascendentali fossero strettamente collegate fra loro senza poter essere distinte su un piano strettamente ontologico. Il metodo psicanalitico fu infatti selezionato per integrare la psicologia corneliana perché «solo lei fra tutte le discipline si rivolge[va] all'analisi infratemporale della connessione di coscienza»⁴³⁰. Al di là dell'apparente solipsismo di tali dichiarazioni, l'analisi delle tecniche interpretative della psicanalisi significava innanzitutto attribuire loro il valore di strumenti di conoscenza adeguati al recupero della trascendenza.

Lasciandosi guidare dall'interrogativo «come è possibile una psicanalisi come scienza?»⁴³¹, Adorno giungeva così a fondare epistemologicamente la teoria freudiana in quanto disciplina

425T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 310.

426Ivi.

427Adorno riecheggiò a riguardo la critica avenariana alla “proiezione” soggettiva (ampiamente adottata da Cornelius), accentuando come l'analisi del nesso di coscienza fosse semmai un movimento dall'esterno all'interno consentito anzitutto dalla sua contrapposizione a un nuovo dato immediato (in quanto tale non ancora analizzato). *Ibid.*, p. 196.

428Ibid., p. 311.

429Ivi.

430Ivi.

431Ibid., p. 104.

scientifica sulla falsariga della filosofia trascendentale di Cornelius⁴³². In conseguenza di tale approccio l'inconscio stesso era stato trattato come un “problema scientifico”⁴³³ e il giovane Adorno ne rintracciava le origini nelle riflessioni kantiane sui paralogismi. Il problema dell'inconscio, dunque, era stato «coniato da Kant»⁴³⁴, quando il filosofo di Königsberg aveva trasposto nell'ambito della soggettività trascendentale l'insormontabile “divario”⁴³⁵ [*Kluft*] fra fenomeno e noumeno, caratteristico del suo intero sistema filosofico. Con la terza antinomia, Kant aveva infatti operato una scissione fra io empirico e carattere intellegibile, evidentemente al fine di ideare una causalità indipendente da quella della connessione fenomenica. In questo modo l'opposizione fra coscienza e cosa – ovvero, in termini “kantiani”, fra la legge fenomenica e la causa dei fenomeni – si trovava ricollocata per Adorno anche all'interno della psiche. Ma il concetto di “carattere intellegibile”, a dispetto del fatto che non spiegava chiaramente cosa venisse indicato nel concreto, aveva comunque la “funzione” di «appianare la contraddizione fra il dogma della cosa trascendente e la conoscenza della cosa immanente», mediante l'introduzione di una «“cosa in sé dell'animo” in via di principio indipendente dal fenomeno e dai vissuti»⁴³⁶. Adorno – il quale dimostrava il proprio interesse per la questione dei concetti noumenici, pur insistendo nel proposito di non volerli ipostatizzare in senso “dogmatico” e assolutamente indipendente dalla coscienza⁴³⁷ – lamentava come in Kant il concetto di carattere intellegibile fosse dichiarato “inconoscibile” nonostante che da esso dovesse infine dipendere la libertà e la fondazione della filosofia pratica⁴³⁸.

Proprio tale anelito alla conoscenza e al recupero della nozione di carattere intellegibile sembra aver complessivamente motivato il primo tentativo di abilitazione di Adorno. Nella lettura adorniana la psicanalisi consentiva infatti di dinamizzare la psiche – e le rispettive condizioni trascendentali – introducendo una forma di conoscenza simbolicamente mediata della cosa in sé. Quest'ultima era concepita come non-identità nell'identità: in altre parole come trascendenza nell'immanenza. Il carattere irritante delle teorie dell'inconscio, che Adorno era an-

432 *Ibid.*, p. 106. Alla fine del capitolo sulla psicanalisi Adorno dichiarava: «Con ciò crediamo di poter chiudere il nostro tentativo di un'interpretazione gnoseologica della psicanalisi. Essa si è dimostrata un metodo per conoscere l'inconscio nel senso in cui discutevamo di tale conoscenza come compito scientifico. Abbiamo visto che la psicanalisi, in quanto metodo e in virtù dei suoi concetti fondamentali, è in accordo con il metodo trascendentale; abbiamo ritrovato molte definizioni trascendentali nel suo procedimento; infine abbiamo potuto stabilire che anche i suoi aspetti non derivabili trascendentalmente si inseriscono nella dottrina trascendentale dell'anima di cui rappresentano il “prolungamento”». *Ibid.*, p. 302.

433 *Ibid.*, p. 92.

434 *Ibid.*, p. 90.

435 *Ibid.*, p. 93.

436 *Ivi.*

437 Riallacciandosi a Cornelius Adorno intendeva la filosofia trascendentale come riconduzione alla coscienza dei concetti naturalistici di *io*, di causalità e di cosa, le quali non erano altro che «connessioni regolari dei vissuti». *Ibid.*, p. 87.

438 *Ivi.*

dato criticando nel corso della trattazione, consisteva allora nel loro proposito – destinato peraltro a fallire in virtù del rapporto necessariamente mediato fra il soggetto e l'oggetto della conoscenza – di “confutare”⁴³⁹ la filosofia trascendentale, attribuendosi la capacità di acquisire per vie dirette, privilegiate e non concettuali la sfera noumenica, e ontologizzando infine la cosa in sé in un senso statico, assoluto e ingenuamente pre-critico. Per Adorno ciò andava a ledere sia la negazione kantiana di un sapere assoluto – mutuata dallo scetticismo humiano – sia la libertà con cui il soggetto interagiva con l'oggetto.

Questa polemica con le teorie dell'inconscio, alle quali Adorno attribuiva peraltro il merito di aver individuato uno dei problemi fondamentali della filosofia trascendentale – l'inconoscibilità di concetti dai quali dipendeva la stessa libertà –, si acutizzava decisamente nelle ultime pagine delle considerazioni conclusive. Come già accennato, il passaggio a un nuovo livello di riflessione sulle argomentazioni trattate nella tesi era stato in parte annunciato fin dalle battute di apertura, quando Adorno aveva dichiarato: «Solo alla fine della nostra indagine tenteremo di formulare brevemente la funzione delle nostre conoscenze nel contesto di una più ampia chiarificazione filosofica»⁴⁴⁰. A ben vedere, però, questo slittamento delle considerazioni relative alle condizioni e ai presupposti dell'inconscio sul piano della critica dell'ideologia non fu così repentino come potrebbe sembrare e come spesso viene descritto. Al contrario, una significativa anticipazione – e, per certi versi, una sorta di *trait d'union* – proveniva proprio dalle ultime pagine del capitolo sulla psicanalisi. Discutendo infatti del rapporto fra mondo fisico e psichico, Adorno aveva rilevato come la psicanalisi, pur non offrendo una teoria vera e propria in tal senso, oltrepassasse a suo modo una rigorosa «chiusura del nesso di coscienza»⁴⁴¹ quando spiegava le nevrosi in base all'azione dei fattori ambientali e sociali sull'individuo. Il successo dell'interpretazione psicanalitica era quindi dovuto alla considerazione dei rapporti sociali, e non scaturiva solo dall'analisi dell'individuo. Secondo Adorno il vissuto si prestava di per sé a tale duplice riconduzione, da un lato individuale dall'altra ambientale, poiché rappresentava uno spazio “intermedio” di mediazione fra interiorità ed esteriorità⁴⁴².

Certo, si trattava ancora di considerazioni psicologiche e, soprattutto, non istituivano quel legame diretto con l'*Ideologia tedesca* che emerse – questo sì, bruscamente – nelle pagine conclusive della tesi di abilitazione, con le quali il rapporto di priorità fra coscienza ed essere si capovolse decisamente in favore di quest'ultimo. Tuttavia è interessante notare come Adorno coniugasse i due aspetti – psicanalitico e storico-materialistico – in una sorta di abbozzo di

439 *Ibid.*, p. 86.

440 *Ibid.*, p. 82.

441 *Ibid.*, p. 300.

442 *Ivi.*

“psicologia sociale” che proclamava a chiare lettere la connessione funzionale fra coscienza e realtà:

Il ruolo ideologico delle dottrine dell'inconscio è evidente in più direzioni. Per prima cosa tali dottrine vogliono distogliere sia dal tipo di economia dominante sia dal predominio dell'economico, provando che oltre le potenze economiche ne esistono altre non meno efficaci, indipendenti in ogni senso dalla coscienza e perciò sottratte alla tendenza alla razionalizzazione economica: insomma al singolo restano isole sulle quali si può ritirare dai flutti della lotta della concorrenza economica. Come realtà indipendenti dal processo produttivo economico vengono infatti viste le inconse forze dell'anima, in cui basterebbe tornare per ritrovare, in contemplazione o nel piacere, il riposo dagli obblighi economici come in una fresca estate della coscienza. Con ciò non si dimentica solo che i fatti inconsci, fintanto se ne possa parlare sensatamente, non restano circoscritti a una determinata sfera indipendente dalla coscienza, bensì che essi, in quanto regolarità universali, determinano la vita cosciente della veglia non meno dell'economia. D'altro canto si dimentica anche che quando ci vogliamo ritirare nelle riserve inconse si presuppone una minima indipendenza dalle necessità economiche e tempo libero a sufficienza, e che pertanto la supposta libertà dall'economia non è nient'altro che libertà economica, circoscritta a una piccola cerchia di uomini come il loro lusso: per non tacere del fatto che i fatti qui accennati non sono affatto dimostrabili al pari di quelli inconsci⁴⁴³.

A questo punto il passaggio *ideologiekritisch* che Adorno compì giusto alla fine del proprio scritto potrebbe anche non sorprendere del tutto. Letta sotto tale luce, la psicanalisi freudiana gettava le basi per salvare, in senso critico, il “doppio fondo” della realtà, apertamente minacciato dalla diffusione del fenomenismo all'interno dello scientismo neokantiano otto-novecentesco. Si trattava di un rivolgimento di prospettiva certamente inconciliabile con l'impostazione seguita nel resto del lavoro – dove Adorno aveva innanzitutto scorto nel concetto di noumeno la possibilità di un infinito arricchimento conoscitivo, inteso in termini positivi. Eppure, a uno sguardo più attento, il noumeno kantiano e l'inconscio freudiano – con cui il primo era stato messo in relazione – rimandavano per definizione al negativo. Rielaborata nei termini di una forma del discorso che esprimeva una gerarchia altrettanto stabile delle cose, la metafisica “scientifica” aveva assunto un ruolo evidentemente dottrinario nella psicologia trascendentale di Cornelius: nonostante l'impeto apparentemente antidogmatico che aveva caratterizzato il suo pensiero, in esso l'idealizzazione della *Weltanschauung* e l'apologia dell'esistente avevano anche finito per rimpiazzare il criticismo. Rielaborata in senso negativo la metafisica poteva invece ridestare il compito critico della conoscenza. La cosa in sé avrebbe continuato a rimandare al “retromondo” delle apparenze, tuttavia senza essere più concepita come una causa inconoscibile dei fenomeni bensì, piuttosto, come sfondo dove recuperare gli aspetti scotomizzati dalle filosofie del “punto di vista”. Il suo fine ultimo era indubbiamente

443 *Ibid.*, pp. 318-319.

quello di incrinare e, ristrutturare le sintesi oggettuali, ritagliate sul mondo dal soggetto in base a un atteggiamento intellettuale che, proprio il neokantismo, dimostrò essere antropologicamente tendente all'economicità, alla bella forma e, in ultima analisi, alla nuda sopravvivenza.

Se è infatti legittimo supporre che Adorno avesse sempre nutrito un certo interesse nei confronti della visione delle essenze, manifestando tuttavia precoci perplessità – successivamente esacerbate anche dal confronto, ben più polemico, con la *Daseinsanalyse* e l'ontologia regionale heideggeriana –, fin dalla *Dissertationsschrift* egli però respingeva il concetto husserliano di noema come atto unificante capace di conferire un senso a una trascendenza assoluta. Secondo Adorno, infatti, il noema husserliano – anziché scaturire dalla valorizzazione dell'elemento esperienziale e immediato della conoscenza, nonché dall'oggetto inteso in un senso prettamente ontologico, come inizialmente postulato nel motto fenomenologico del ritorno *Zu den Sachen selbst* – riconduceva unilateralmente la fissazione (o per meglio dire l'intuizione e il riconoscimento) delle strutture essenziali della realtà a un'attività soggettiva, alle forme categoriali e astratte dell'apparato trascendentale. Questa tendenza ad astrarre immediatamente le *eide* dalla realtà, “reificando” gli oggetti, era stata ampiamente criticata anche da Horkheimer nella sua relazione dedicata al problema dell'intuizione eidetica. Appunto in tale sede, l'assistente di Cornelius aveva dichiarato, in conclusione: «Proprio la circostanza che il ricorso al fattuale, di cui il concetto deve indicare gli aspetti in comune, venga in un certo qual modo trattato da Husserl come qualcosa di secondario e irrilevante, ha forse reso possibile che i suoi allievi abbiano proseguito le loro indagini senza un fondamento sufficientemente ampio nell'esperienza. Deve suonare sospetto che qualche noto allievo di Husserl ritenga di poter pronunciare enunciati eidetici senza che egli stesso li mantenga per più di qualche giorno. Essi non erano d'altronde apriori, non erano *autentiche* visioni, si obietterà. Non erano create a partire dalla pienezza del fattuale, diremmo noi!»⁴⁴⁴. Una significativa eco delle medesime considerazioni – che in Horkheimer preannunciavano il passaggio a una prospettiva materialistica nella stessa fenomenologia – è rintracciabile, non a caso, anche nel primo scritto di abilitazione di Adorno: «[P]er giungere alle leggi universali [...] la filosofia trascendentale ha bisogno di un'analisi del dato che abbia per presupposto la datità *fattuale*, la quale fenomenologicamente non può essere sostituita con l'intuizione eidetica di una “datità simpliciter»⁴⁴⁵.

Quindi l'influenza della visione eidetica su Adorno può essere rintracciata in due specifiche accezioni del ripudio husserliano dell'empirismo: nella contrapposizione fra l'essenza e l'appar-

444M. Horkheimer, “[Husserls erkenntnistheoretische Fundierung der Wesensschau] Habilitations-Probevortrag”, *Gesammelte Schriften, II*, cit., p. 99.

445T.W. Adorno, “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, cit., p. 274.

renza, e nell'enfatica affermazione della realtà stessa dell'idea – una concezione ben più sostanziosa ontologicamente dell'idealità del reale *more corneliano*. Da un lato, infatti, l'esistenza di una forbice fra realtà e idea comportava già di per sé l'impossibilità di conciliare armonicamente i due piani, permettendo anzi di generare una tensione capace di disinnescare la definitiva accettazione dell'apparenza fenomenica a cui tendeva il realismo gnoseologico corneliano. Tale tensione doveva tuttavia essere ottenuta – così almeno parve al giovane Adorno – muovendo dallo stesso piano fenomenico della connessione di coscienza anziché da una cosiddetta «sfera delle origini assolute». Dall'altro lato, infine, è abbastanza pacifico ritenere che il nocciolo dell'interesse adorniano per la visione delle essenze riguardasse la non risolvibilità dell'idea in un universale astratto, la cui “lenza” acquisiva solo gli aspetti più generali delle diverse esperienze. Nel contesto della tesi di abilitazione Adorno cercò in Freud il soccorso a tali dilemmi giovanili, tentando una soluzione a entrambi questi problemi:

Non manca d'ironia, né è irrilevante per la storia della filosofia, il fatto che nello stesso periodo in cui Husserl si assumeva il compito di strappare l'essenza all'universalità comparativa, il suo compaesano e antipodo Sigmund Freud, alla cui psicologia tendente alla presa totale potrebbe calzare a pennello la polemica husserliana contro lo psicologismo, pur mantenendo imperturbabile una posizione scientifico-naturalistica applicava con la medesima efficacia proprio quel procedimento della determinazione delle essenze nel “caso” individuale, di cui Husserl cercava la formula gnoseologica⁴⁴⁶.

446T.W. Adorno, *Sulla metacritica della gnoseologia*, cit., p. 104.

«Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist heraus zu treiben,
Dann hat er die Teile in seiner Hand,
Fehlt, leider!, nur das geistige Band»
Goethe, *Faust I*

«Faust è scomponibile nelle ventidue
lettere dell'alfabeto, ma bisogna esse-
re un Goethe per realizzarlo»
Max Horkheimer
Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie

«[Q]uest'unità formale astratta tiene
insieme l'intera coscienza come fa-
rebbe grossomodo un sacco»
Theodor W. Adorno
Vorlesung über die Einleitung in die Erkenntnistheorie

3.1. Gli allievi negletti

«*Den Geist kann man nicht habilitieren*»¹. È stato con questo motto “pieno di spirito” che Erich Rothacker ha commentato con una formula, decisamente condivisibile, gli stessi eventi che ci accingiamo a tratteggiare in questa prima parte del nostro capitolo. Un appunto è comunque opportuno: Rothacker intendeva riferirsi allo sfortunato esito dell'abilitazione di Walter Benjamin, cioè a un caso notoriamente considerato uno “scandalo” del sistema accademico dove, per ragioni “sordide e meschine” si sbatté le porte in faccia a uno dei più brillanti intellettuali della storia del Novecento – sancendo, insieme al mancato riconoscimento culturale, la sua precarietà economica ed esistenziale. Tuttavia questa vicenda rappresenta di per sé un caso emblematico e lo specchio di un'epoca. In primo luogo, essa appartiene infatti alla cesura storica – in parte generazionale – di cui abbiamo ampiamente discusso nel primo capitolo. Al tempo stesso però rappresenta anche uno dei nodi fondamentali e, per certi versi, tragici, di un altro intreccio: quello che legò le vicende del gruppo di intellettuali della Scuola di Francoforte. Se gettiamo uno sguardo al periodo della formazione universitaria di alcuni dei principali esponenti del *Kränzchen* radunatosi attorno a Max Horkheimer, ritroviamo infatti il medesimo difficile rapporto con l'istituzione accademica sperimentato da Benjamin. L'esigenza di conformarsi con i rigidi rapporti di forza “guglielmini”, assimilando e ritrasmettendo forme di

¹ La traduzione italiana, «[a]ll'intelligenza non si può conferire la libera docenza», non può purtroppo rendere la ricchezza semantica della formula originale. Questa è riportata in G. Schiavoni, “Fuori dal coro”, cit., p. VII.

pensiero conformato secondo i canoni stabiliti dai vari ordinari, fu probabilmente sentita, con maggiore o minore intensità, da tutti quei membri dell'Istituto che studiarono, tentando in molti casi di avviare una carriera professionale, all'Università di Francoforte. Come abbiamo già accennato, tra questi Max Horkheimer fu probabilmente quello che ebbe maggiore fortuna, dovendo appena mettere in sordina alcune convinzioni politiche. D'altra parte Leo Löwenthal e Theodor Wiesengrund Adorno – che presentarono i rispettivi lavori da posizioni più svantaggiate e in una congiuntura più sfavorevole – subirono un trattamento analogo a quello riservato al critico letterario anni prima. Da non sottovalutare, in questo contesto, sono a nostro avviso le divergenze squisitamente politiche, che entrarono in collisione alla fine degli anni Venti fra i rappresentanti di un'istituzione intimamente conservatrice e i membri di un Istituto orientato in senso marxista alla teoria critica della società. Lo stesso Cornelius, a dispetto di ogni pessimismo culturale, della personale stravaganza, e della quieta tolleranza verso la politicizzazione dei propri studenti, difficilmente gradì il passaggio dalla gnoseologia alla critica dell'ideologia avanzata da Adorno nelle pagine finali del suo scritto di abilitazione. L'accostamento fra il suo pensiero e il materialismo dialettico non era certo un tema che poteva raccogliere il favore di quello stesso che, all'indomani della catastrofe, avrebbe dichiarato sinceramente la propria collocazione politica fra le fila dell'anticomunismo: «Dalle mie pubblicazioni potete vedere – affermava Cornelius nel questionario a lui sottoposto dagli Alleati – le mie convinzioni politiche; e se gettate uno sguardo nella mia opera filosofica, riconoscerete che si può essere socialisti anche essendo i più strenui avversari del materialismo. Le teorie di Marx e dei suoi seguaci non sono, e mai potranno essere, parte del mio credo politico»².

Prestando fede a queste parole – ovvero non considerandole esclusivamente dettate dalle circostanze – si potrebbe capire come mai il professore monacense, nel momento di massima politicizzazione dell'Istituto, abbia preso la decisione di voltare le spalle a quanti, rivolgendosi a lui come a un possibile referente per avviare una carriera in ambito universitario, lo contraddicevano nelle sue convinzioni politiche, esponendolo inoltre a una pericolosa compromissione ufficiale con il nascente gruppo di filosofi sociali. A ogni modo non furono solamente tali questioni, per quanto decisive, a determinare il “grande rifiuto” cornelianiano nel conferire la libera docenza a quanti si rivolsero al suo magistero. Perlomeno nella vicenda benjaminiana, infatti, altri fattori entrarono evidentemente in gioco: una discreta ottusità nel modo di intendere la filosofia, forse accompagnata a rivalità e invidie accademiche, così come il rispetto della consueta prassi del reclutamento, contribuirono ampiamente alla stroncatura di un testo

2 H. Cornelius, “Fragebogen”, cit.

impervio e anticonformista quale *Il dramma barocco tedesco*³. Da un certo punto di vista, il verdetto riservato a Benjamin fu la logica conseguenza di una biografia costellata dagli opposti eccessi della teologia e del socialismo, dove la figura del poeta visionario e malinconico si toccava con quella del leader carismatico intento a ottenere una riforma del sistema sociale ed educativo. A ben vedere, né l'uno né l'altro estremo della personalità benjaminiana poteva conciliarsi minimamente con quelli che sarebbero dovuti essere i requisiti di un "allievo" di Cornelius⁴. Inoltre, Benjamin aveva alle spalle una stagione di vagabondaggio accademico che lo poneva automaticamente al di fuori dei confini di una determinata scuola di pensiero⁵.

Tuttavia, anche se le ragioni precise di tale scelta non sono ancora del tutto intelleggibili per i commentatori, quando egli decise di intraprendere seriamente il tentativo di ottenere la libera docenza, aspirando dunque a un futuro professionale nel mondo universitario, la sua scelta cadde sull'ateneo francofortese. Forse a muoverlo in tal senso fu la speranza di ricevere beneficio dall'influenza del prozio, Arthur Moritz Schoenflies, un influente professore di matematica, ormai emeritatosi, che aveva ricoperto la carica di rettore dell'Università di Francoforte fra il 1920 e il 1921⁶. Invero, come testimoniato da diverse fonti⁷, a introdurre e sostenere

3 Dobbiamo infatti ricordare come in questo testo comparissero «gli interessi di classe», che Asja Lācis dichiarò di aver caldamente suggerito a Benjamin di affrontare, nonché l'influenza di alcuni aspetti – basti pensare, su tutti, alla centralità che un concetto quale quello di “reificazione” [*Verdinglichung*] venne ad assumere all'interno delle varie teorizzazioni dell'intera Scuola di Francoforte – di *Storia e coscienza di classe* del più importante critico letterario e filosofo ungherese dell'epoca: György Lukács, pubblicato nel 1923. E. Howard, M.W. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 205-206. Come noto, la vicenda è stata ricostruita piuttosto dettagliatamente da Burkhardt Lindner, peraltro non senza difficoltà dato che, in un primo momento, l'ateneo francofortese si rifiutò di lasciar prendere visione a Rolf Tiedemann della relativa documentazione: «Nel giugno 1973, in qualità di principale curatore delle opere complete di Benjamin, egli pregò l'Università francofortese di poter visionare, e di menzionare per intero, gli atti di abilitazione di Benjamin. La sua preghiera non fu accolta. La posizione scritta dell'ufficio legale dell'Università disse, fra le altre cose, che negli atti non era contenuto nulla di “infamante” per chi all'epoca vi fu coinvolto. Che “non [sussistesse] alcun dubbio [...] sul fatto che lo stile di Benjamin [fosse] difficile, o appena comprensibile”, era stato assicurato dal decano della Facoltà di filosofia, il professor Becker. “La perizia valutativa dello scritto di abilitazione di Benjamin rientra perciò in una sfera protetta costituzionalmente”». B. Lindner, “Habitationsakte Benjamin. Über ein 'akademisches Trauerspiel' und über ein Vorkapitel der “Frankfurter Schule” (Horkheimer Adorno)”, in B. Lindner (Hrsg.), *Walter Benjamin im Kontext*, Athenäum, Königstein 1985, p. 325.

4 Sull'enigmatica, decisamente anti-positivista, dello stimato amico, Adorno scrisse: «Il fascino che emana dalla persona e dall'opera non ha lasciato altra possibilità che l'attrazione magnetica o il rifiuto inorridito». Non ci sono dubbi sul fatto che Cornelius, di fronte all'alternativa, abbia perseguito l'ultima via. T.W. Adorno, “Profilo di Walter Benjamin”, cit., p. 233.

5 Durante gli anni di apprendistato Benjamin, che pure iniziò gli studi universitari nella città natale, cioè Berlino, aveva seguito lezioni spostandosi fra numerosi atenei tedeschi.

6 Nel 1922 Benjamin alloggiò infatti alcuni mesi da Schoenflies all'inizio del suo trasferimento. E. Howard, M.W. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., p. 179, 182.

7 Fra questi è opportuno citare lo stesso Adorno che, in uno degli interventi a lui dedicati, si esprime così: «All'epoca Benjamin era giunto a Francoforte, dove si tratteneva intenzionato ad abilitarsi: un'intenzione che fu sostenuta energicamente da Salomon. Mi ricordo, per riprodurre una delle prime tangibili impressioni, che a Salomon piaceva divagare nel suo seminario, senza tenere rigorosamente alcuna rotta di marcia, e che Benjamin lo interrompeva sempre, alla sua maniera silenziosamente sorridente, quando usciva proprio fuori tema, gettando per così dire nel mezzo, quasi fossero stampate, le parole: “*Ad vocem* Troeltsch, *ad vocem* Troeltsch!”. Il tono di voce, l'accento stranamente oggettivo della sua pronuncia, è per me indimenticabile».

Benjamin nel nuovo ambiente universitario fu però Gottfried Salomon-Delatour, all'epoca libero docente a Francoforte e assistente dell'anziano Franz Oppenheimer, che era il primo ordinario di sociologia incaricato dall'Università. Il giovane *Privatdozent* – che divenne anch'egli ordinario proprio a partire dallo stesso 1925, ovvero dall'anno in cui fallì il tentativo di abilitazione di Benjamin – non aveva però alcun potere effettivo per favorire la candidatura di Benjamin, sia a fronte della sua posizione incerta e precaria, sia in quanto afferente alla “quinta” Facoltà – quella voluta da Merton e aggiunta, con riluttanza, solo dopo la prima conflagrazione bellica: la famigerata *Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliche Fakultät*. Oppenheimer non poté far altro che intercedere per il candidato, presentandone gli scritti alla figura che a lui appariva più consona considerando l'ambito di competenze, ovvero al professore di storia della letteratura tedesca Franz Schultz. Non sappiamo se si trattasse già di un accomodamento, poiché Benjamin – che, durante il soggiorno, si era adoperato a stabilire una rete di contatti frequentando un intero semestre estivo di lezioni⁸ – aveva cercato di introdursi anche nella cerchia di studenti di Cornelius. Secondo quanto testimoniato da Howard Eiland e Michael W. Jennings sarebbe stato lo stesso Cornelius a respingerlo, rifiutandosi di fungere da eventuale supervisore⁹.

Dopo aver accumulato una prima serie di fraintendimenti e insuccessi, Benjamin decise ben presto di interrompere il proprio soggiorno francofortese: Schultz si era dimostrato piuttosto freddo nei suoi confronti e, soprattutto, aveva rifiutato la proposta di abilitarlo con uno dei lavori redatti su Goethe. Il professore, che «non intendeva dare l'impressione di favorire un nuovo studente che non era stato suo allievo»¹⁰, ma «avrebbe volentieri associato il proprio nome a quello di un allievo la cui opera poteva riscuotere vasta approvazione»¹¹, gli propose di occuparsi del *Trauerspiel*. Suo malgrado, Benjamin accettò di produrre un lavoro apposito e, a tale scopo, tornò a Berlino: «Intanto la crisi economica peggiorava e Benjamin si mise al lavoro dall'autunno in depressione, dovuta alle pressioni economiche e alla possibilità che Francoforte potesse abbandonarlo su due piedi da un momento all'altro»¹². A fronte della precaria situazione economica – egli riceveva ancora denaro dalla famiglia – prese la decisione di

T.W. Adorno, “Erinnerungen”, *Gesammelte Schriften*, XX, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, pp. 173-174.

8 B. Lindner, “Habitationsakte Benjamin”, cit., p. 326.

9 In questo frangente la scelta cadde poi su Hermann August Korff, che si occupava di letteratura tedesca classica e di Goethe, a cui il giovane studente pensò di inoltrare il suo saggio “Le 'Affinità elettive' di Goethe”. Tuttavia, dai continui ripensamenti e dalle oscillazioni di Benjamin – che subito dopo soggiornò brevemente a Gießen – si comprende come egli non avesse in mente un preciso referente a cui rivolgersi. Ciò rappresentò un evidente ostacolo al conseguimento della libera docenza. Anche Schultz, infatti, «non intendeva dare l'impressione di favorire un nuovo studente che non era stato suo allievo». E. Howard, M.W. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., p. 190.

10 *Ibid.*, p. 191.

11 B. Lindner, “Habitationsakte Benjamin”, cit., p. 221.

12 E. Howard, M.W. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., p. 191-192.

partire verso Capri, dove il costo della vita irrisorio – unito all'allettante idea di soggiornare in un'Arcadia dell'Europa meridionale, resa celebre dai viaggi dello stesso Goethe – aveva peraltro già attratto numerosi girovaghi e intellettuali tedeschi alla ricerca di cambiamento. Qui, dove conobbe e si innamorò della regista lettone Asja Lācis¹³, dalle simpatie rivoluzionarie e bolsceviche, Benjamin iniziò gli studi preparatori alla tesi di abilitazione producendo numerosi estratti, grazie a un animo alleggerito sia dal venire meno delle consuete preoccupazioni, sia dall'emozione davanti nuove esperienze¹⁴. Nel febbraio dell'anno successivo *Il dramma barocco tedesco* aveva raggiunto una forma quasi definitiva: ovvero l'ambiziosa e “presuntuosa”¹⁵ introduzione e le due parti centrali. Benjamin, che aveva pianificato una terza parte mai effettivamente redatta, spedì a Schultz la seconda metà del capitolo introduttivo – ben “edulcorata” – e si mise in marcia per Francoforte al fine di seguire personalmente e più da vicino il penultimo stadio del suo percorso abilitativo¹⁶. L'invio dell'elaborato ebbe tuttavia un effetto contrario a quello sperato, tanto che Schultz decise di tirarsi indietro, consigliando a Benjamin di volgere il lavoro in ambito estetico¹⁷, presentandolo proprio al professore che inizialmente si era rifiutato di appoggiarlo: Hans Cornelius. Come notano i biografi Howard e Jennings:

Questo suggerimento aveva parecchie implicazioni. Prima di tutto era chiaro che Schultz abbandonava Benjamin al suo destino. In secondo luogo significava che Benjamin avrebbe ottenuto l'abilitazione, se così fosse stato, in un ambito del tutto diverso e, sotto il profilo strettamente professionale, molto meno appetibile. L'estetica, ammesso che in qualche università tedesca esistesse la cattedra, era considerata un settore secondario della filosofia o della storia dell'arte. Inoltre (e questo era certamente per lui l'aspetto più bruciante), all'inizio, cioè molto prima di scegliere come soggetto il *Trauerspiel*, Benjamin si era rivolto a Cornelius come possibile relatore per l'abilitazione in filosofia ed era stato trattato con grande freddezza¹⁸.

Stando alle testimonianze del suo principale promotore, ovvero Salomon-Delattour, a Benjamin fu assicurato che la sola riserva di Schultz contro di lui fosse il fatto di non essere un suo allievo. Da questo punto di vista risulterebbe quindi confermata la tesi secondo cui Benjamin venne respinto anzitutto per la mancanza di sostenitori potenti a Francoforte. Da non sot-

13 Dal teatro sovietico di Riga, Asja Lacis era entrata nella cerchia di Bertold Brecht, con cui aveva già lavorato assieme a Monaco. *Ibid.*, p. 202.

14 Nel maggio del 1924, dopo essersi impegnato in altri lavori – su tutti, nella traduzione di *Orsola Mirouet* di Balzac commissionatagli da Franz Hessel –, iniziò anche il lavoro di stesura. *Ibid.*, p. 201.

15 *Ibid.*, p. 220.

16 *Ibid.*, pp. 220-221.

17 Tale ambito spettava a Cornelius, il quale aveva un incarico di insegnamento in *Allgemeine Kunstwissenschaft*. Nel panorama accademico dell'epoca non esisteva propriamente alcun ambito estetico. B. Lindner, “Habilitationssakte Benjamin”, cit., pp. 328-329.

18 E. Howard, M.W. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., pp. 221-222.

tovalutare resta comunque quanto riportato da Lindner, ossia che il professore di letteratura tedesca – che infatti aveva preso le distanze dopo aver visionato una delle parti più ostiche del testo – fosse in fondo un intellettuale «retorico e privo di talento analitico»¹⁹, sostanzialmente incapace di apprezzare i contenuti del *Trauerspiel*. Inoltre, da rilevare è come anche i pregiudizi antisemiti o politici di Schultz possano aver giocato un loro ruolo in questa fosca vicenda²⁰. D'altra parte anche Cornelius ebbe a sua volta un comportamento tutt'altro che irrepreensibile, in cui forse ebbe un suo peso persino il fatto stesso di essere stato incaricato come referente di ripiego da Schultz. Egli prese comunque parte attiva nella commissione istituita per valutare lo scritto, consegnato il 12 marzo 1925 da Benjamin alla Facoltà di filosofia, e venne incaricato da questa di procedere a una “valutazione preliminare” [*Erstes Referat*]²¹. La superficialità e il carattere sbrigativo dell'esame di Cornelius si evincono già a partire dalla richiesta che egli inoltrò al candidato: dopo alcune settimane pregò Benjamin di inviare un riassunto espositivo della tesi, ritenuto necessario a causa della difficile lettura della stessa²². Già di per sé questo passo di Cornelius può essere letto come un indicatore della scarsa volontà, da parte dell'ordinario, di prendere in considerazione seriamente lo scritto consegnato da Benjamin. Infine, nella perizia che reca il suo nome [*Gutachten Cornelius*], il professore monacense decretava:

Malgrado i miei ripetuti sforzi, non è stato possibile trarre [da queste osservazioni storico-artistiche] un significato comprensibile. [...] In simili condizioni non sono in grado di poter raccomandare alla Facoltà di accettare come testo per la libera docenza il lavoro del dottor Benjamin. Non posso infatti esimermi dall'esprimere il dubbio [...] che, con il suo incomprensibile modo di esprimersi, da intendere sicuramente come un indice di confusione obiettiva, egli possa essere una guida per gli studenti in queste discipline²³.

Come fa osservare Lindner, nel resto della valutazione Cornelius si era limitato a fare ampio riferimento, non senza encomio, alla generosa “ricchezza” di fonti riportata meticolosa-

¹⁹ *Ibid.*, p. 221

²⁰ Secondo una testimonianza oculare di Werner Fritzemeyer, allora studente a Francoforte, riportata da Werner Fuld, Schultz prese parte (in abito talare) al rogo di libri del 10 maggio 1933 – proclamata sotto il motto: «*Aktion gegen den undeutschen Geist*» [«azione contro lo Spirito non-tedesco»], proprio mentre Benjamin fuggiva in esilio a Parigi. W. Fuld, *Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen. Eine Biographie*, Hanser, München 1979, p. 161. Sebbene non sussistano altre fonti, più obiettive, che attestino tale partecipazione, è certamente comprovata la successiva adesione al nazionalsocialismo da parte del germanista. Egli aderì con entusiasmo alla *Gleichschaltung* e all'introduzione del *Führerprinzip* nel sistema istituzionale e accademico. B. Lindner, “Habilitationssakte Benjamin”, cit., p. 329.

²¹ Si tratta della cosiddetta «Prima relazione sullo scritto di libera docenza del dottor Benjamin» [*Erstes Referat über die Habilitationsschrift von Dr. Benjamin*]. Come si evince dalla dicitura, secondo la procedura ne sarebbero dovute seguire altre, che tuttavia vennero ovviamente a mancare. *Ibid.*, 332

²² *Ibid.*, p. 331.

²³ E. Howard, M.W. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., p. 230.

mente – seicento citazioni tratte da fonti originali – e «con grande zelo»²⁴ dall'autore della tesi: in questo modo si eludeva un giudizio sul contenuto del testo e sul concetto di estetica ivi elaborato. Trascinando in questo contesto l'espressione, coniata da Adorno per indicare una delle possibili reazioni del lettore davanti alla labirintica e fulminante prosa benjaminiana, il responso corneliano fu probabilmente non un “grande”, ma “inorridito”²⁵ rifiuto: «Viene impiegata una gran quantità di termini che l'autore non ritiene necessario dover chiarire, che però non hanno né un significato fisso, né, quando sono comprensibili nel loro significato comune, risultano chiari nel contesto in cui sono impiegati. Per tale ragione, da una parte non sono in grado di rendere il significato del lavoro, dall'altra di renderlo in modo da farmi garante della correttezza della mia resa»²⁶. Come a questo punto è lecito concludere, se certamente furono numerose le ragioni del fallimento del tentativo di abilitazione di Benjamin, il professor Cornelius, per quanto irritato dalla modalità in cui gli era stato conferito l'incarico e maldisposto a occuparsi seriamente della faccenda, aveva emesso un giudizio in linea con i propri criteri valutativi: chi teneva corsi di gnoseologia all'insegna dello *Streben nach Klarheit* doveva quasi necessariamente allontanare un “esoterico” dal gruppo dei propri allievi. Più che un caso di paternalismo, abbiamo qui a che fare con le implicazioni di un sistema di cooptazione che, all'epoca, non fu più “essoterico” dello stile di scrittura benjaminiano. I criteri di scientificità correnti vigevano alla stregua di canoni assoluti, erano ritrasmessi all'interno di gruppi vincolati da legami di fiducia reciproca, e costituivano una tabella di marcia in cui si potevano tollerare solo minime variazioni²⁷.

Per comprovare “scientificamente” la propria perizia, Cornelius non mancò neanche di sottoporre il lavoro di Benjamin ad Adhémar Gelb e allo stesso Max Horkheimer, i quali non poterono far altro che echeggiare il giudizio emesso dal professore²⁸. Beneficiario di una sorte decisamente più benevola, il futuro direttore dell'Istituto aveva peraltro acquisito la *venia legendi*, senza alcuna difficoltà, nei medesimi giorni in cui Benjamin consegnava il proprio lavoro nelle mani di Schultz²⁹. Abbandonando le ipotesi speculative sul mancato sostegno offerto da Horkheimer in tale circostanza, si può legittimamente dubitare – come sostenuto da Lindner³⁰ – che l’“allievo” godesse di un'influenza tale da potersi permettere un'aperta opposi-

24 B. Lindner, “Habitationsakte Benjamin”, cit., p. 332.

25 T.W. Adorno, “Profilo di Walter Benjamin”, cit., p. 233.

26 *Ivi*.

27 Forse anche tali vicende sono all'origine della dialettica fra “mistici” à la George e positivisti logici, così come fu ripetutamente rilevata da Adorno.

28 B. Lindner, “Habitationsakte Benjamin”, cit., p. 332.

29 *Ibid.*, p. 335.

30 Per complicare il quadro, occorre comunque ricordare come, durante l'esilio parigino, furono proprio le somme percepite in ritorno di contributi redatti su commissione per la *Zeitschrift für Sozialforschung* ad alleviare la difficile situazione economica in cui venne a trovarsi Benjamin. *Ibid.*, pp. 335-336.

zione contro la volontà del “maestro”, almeno per quanto poteva riguardare le decisioni più strettamente relate al reclutamento accademico. Il 13 luglio 1925 Benjamin ricevette dunque, con una comunicazione lungamente rimandata da Schultz, il proprio responso negativo, accompagnato dall'esortazione a ritirare la propria istanza, onde evitare l'ulteriore penalizzazione dovuta a un rifiuto ufficiale dell'Università³¹. L'iniziale moto di indignazione e lo sconcerto provocati dal veder dissolversi, oltre ai propri progetti, i risultati di un lungo e faticoso lavoro – per il quale, non da ultimo, era stato incaricato dallo stesso Schultz – indussero Benjamin a ritenere più giusto lasciare «alla facoltà tutto il rischio di una decisione negativa»³². Vagliando infine con maggiore calma le diverse opzioni, Benjamin rivede presto la propria decisione iniziale e, nell'autunno del 1925, rientrò in possesso del materiale consegnato per la candidatura – inclusivo di tesi ed *exposée*³³. Tuttavia – come scrisse a Gerschom Scholem – Benjamin ebbe ben presto a pentirsi di un tale radicale ripensamento, probabilmente vissuto come una capitolazione davanti all'autorità accademica, e perciò ritenne opportuno redigere «una prefazione di dieci righe al libro sul *Trauerspiel*, che ho scritto per lanciare una frecciata all'Università di Francoforte e che considero uno dei miei testi migliori»³⁴. Nel 1928, quando *Il dramma barocco tedesco* fu finalmente editato, le suddette righe apparvero in *incipit* come premessa. Con una ironica miniatura allegorica l'autore infliggeva all'istituzione lo stesso soloro “schiaffo”³⁵ che aveva ingiustamente ricevuto tre anni prima: diversamente da quanto

31 E. Howard, M.W. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., p. 231.

32 Nella lettera vibrante di Benjamin all'amico Scholem si evince come egli fosse già venuto a conoscenza dei dettagli procedurali grazie all'intercessione di un amico di famiglia. Egli dunque sapeva che «le due vecchie gerle Cornelius e Kautzsch, il primo forse, con benevolenza, il secondo piuttosto malevolmente, comunque non volevano sapere nulla del mio lavoro. Subito mi rivolgevo a Salomon, per avere informazioni più precise. Quest'ultimo non poteva dirmi nulla, fuorché questo: che in genere si consigliava di ritirare l'istanza al più presto, per risparmiarmi il rifiuto ufficiale. È vero che Schultz (come decano) mi aveva assicurato che me l'avrebbe risparmiato in ogni caso. Non si faceva vivo. Ho validi motivi per supporre che abbia agito in modo estremamente sleale. [...] È una cosa veramente inaudita, che un lavoro come il mio sia prima dato in incarico e poi ignorato in questa maniera». W. Benjamin a G. Scholem, 21 luglio 1925, in W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino 1978, pp. 370-371. Interessante è notare come Benjamin, il quale non era a conoscenza del contenuto della perizia, abbia sottostimato il peso di Cornelius, attribuendogli maggiore benevolenza di quanta effettivamente questi mostrò con la propria valutazione. A ogni modo, il suo giudizio non fu troppo errato, dal momento che Schultz assunse il ruolo di decano subito prima dell'istituzione della commissione esaminatrice, probabilmente per assicurarsi influenza sull'esito negativo della procedura. B. Lindner, “Habilitationssakte Benjamin”, cit., p.

33 E. Howard, M.W. Jennings, *Walter Benjamin*, cit., p. 231.

34 Riportato in *ibid.*, p. 232.

35 «Vorrei raccontare, per la seconda volta, la fiaba della Bella Addormentata. / Lei dorme entro il suo rovelto. Poi, dopo tanti anni, si risveglia. / Ma non per un bacio del Bel Principe. / A risvegliarla è stato il capocuoco, quando dà allo sgattero lo schiaffo che echeggia per il castello con tutta la forza accumulata in tanti anni. / Una bella fanciulla è assopita dietro i cespugli spinosi delle pagine che seguono. / Ma nessun Bel Principe adorno dell'armatura lucente della scienza si avvicina troppo, perché se abbraccerà la sua fidanzata per baciarla lei gli darà un morso. / Per risvegliarla, l'autore ha riservato a se stesso il ruolo del capocuoco. Da troppo tempo ormai si attende lo schiaffo che dovrà echeggiare nei padiglioni della scienza. / Solo allora si risveglierà anche quella povera verità che si è punta con la canocchia antiquata quando, entrando abusivamente in uno sgabuzzino di robe vecchie, ha voluto tessersi un abito da professore». Riportato in *ibid.*, p. 231.

pronosticato, questo lasciò un segno – nella storia del pensiero – certamente più duraturo di quello che ebbe a riecheggiare da Cornelius e Schultz.

Chi era sicuramente a conoscenza dei trascorsi accademici di Benjamin era proprio Adorno, il quale ebbe motivi concreti per nutrire serie preoccupazioni riguardo al proprio tentativo di abilitazione, intrapreso fra il 1926 e il 1928. Egli infatti era a conoscenza del fatto che fosse stato proprio Cornelius a respingere un lavoro quale il *Trauerspiel* nel 1925. Ciò potrebbe contribuire a spiegare tanto i timori quanto la cautela con cui Adorno giunse ad approcciarsi al proprio lavoro di abilitazione, quando ebbe finalmente a decidersi per intraprendere la carriera accademica. La petulanza e, per certi versi, la slealtà con cui egli provò a eliminare in anticipo i concorrenti, appellandosi con ogni mezzo retorico all'amicizia di Kracauer, può apparire in una luce meno disonorevole, se consideriamo come lo spettro del travagliato fallimento benjaminiano potesse essergli ben presente. Tuttavia, è opportuno rilevare come Adorno avesse a suo vantaggio anche una serie di fattori capaci di rendere il suo caso del tutto differente da quello di Benjamin. Anzitutto, dopo il brillante esito della tesi di dottorato, egli poteva legittimamente aspirare a reclamare definitivamente un posto nella cerchia di “allievi” di Cornelius. Secondariamente, Adorno poteva contare su un maggior supporto da parte del suo assistente, con cui era cordialmente in contatto già da diversi anni. Infine, la prevalenza dei suoi interessi artistici e musicali, a fronte dei quali si era allontanato per un certo tempo dall'Università, potevano probabilmente rappresentare un merito, nonostante le profonde differenze evidenziate, agli occhi di un professore come Cornelius, che alcuni anni prima aveva persino accarezzato l'idea di trasferirsi a Vienna³⁶.

Adorno tuttavia non dovette valutare pienamente questi svantaggi e, intraprendendo il tentativo di abilitazione, dovette piuttosto sentire un sorta di affinità elettiva – seppure dalle conseguenze oltremodo negative – con Benjamin. Il timore di condividere le sorti dell'amico alimentò la sua incertezza, mentre questa andò a fondersi con una maggiore consapevolezza delle proprie convinzioni filosofiche., sempre più distanti da quelle corneliane. Il risultato di questa singolare interazione non poneva però le migliori premesse per un esito positivo. Ciò detto, è anche opportuno ricordare come le retrospettive adorniane non siano spesso attendibili cronologicamente poiché, stando alla ricostruzione di Lindner, risulterebbe piuttosto che il rapporto con Benjamin ebbe inizio alla fine del 1927³⁷, ovvero ben più tardi di quel 1923 in cui Adorno rammentava di aver avuto incontri regolari con l'intellettuale berlinese, proprio mentre questi soggiornava a Francoforte per dare avvio al suo *iter* di candidatura. Tuttavia le

36 M. Horkheimer, *Briefwechsel 1913-1936*, cit., pp. 72-73.

37 B. Lindner, “Habilitationssakte Benjamin”, cit., p. 326.

dichiarazioni espresse riflettono in parte quanto osservato. Il giovane Wiesengrund dovette infatti subire immediatamente un certo fascino per il più anziano studente giunto a frequentare le sue stesse lezioni in quegli anni. Probabilmente fu la stima nutrita nei suoi confronti, rafforzandosi in seguito alle sfortunate esperienze successive, a comportare un'immedesimazione tale da produrre alcuni esagerazioni sul piano dei ricordi personali.

È interessante inoltre osservare come, in questa travagliata fase della propria biografia – su cui ci siamo già soffermati nel primo capitolo – anche Adorno prese decisioni non diverse da quelle benjaminiane, tentando di seguire da vicino la procedura prestabilita – con la convinzione di poterla influenzare. Egli rimase quanto più tempo possibile nella stessa città di Francoforte intendendo rendersi disponibile per ogni evenienza. Come si evince dall'epistolario con Berg, agli inizi del 1927, inoltre, la notizia del fallimento di Löwenthal, anziché renderlo ulteriormente avveduto delle difficoltà di successo, contribuì piuttosto ad alimentare il suo ottimismo: «La mia situazione esteriore è cambiata, nella misura in cui il concorrente principale non ha passato l'abilitazione per la resistenza del professore decisivo, così che le mie *chance* sono notevolmente aumentate. Ora la questione è solamente se l'influenza di un altro professore, non immediatamente coinvolto nell'abilitazione, che mi detesta però a causa di faccende private, non giunga fino al punto da ostacolarla indirettamente. Altrimenti, non dovrebbero più sussistere ostacoli significativi»³⁸. Forte di questo stato d'animo rinvigorito Adorno si decise a consegnare il suo voluminoso lavoro sul concetto di inconscio, dapprima in via informale – nel mese di settembre – nelle mani di Cornelius. Quest'ultimo lo esortò quindi a prendersi un periodo di riposo³⁹: un suggerimento che l'“allievo” accolse prontamente, mettendosi in viaggio per l'Italia con Margarete Karplus. Fu questo il secondo *tour* di Adorno nel sud dell'Europa che, secondo i progetti iniziali, avrebbe dovuto condurre la coppia fino al Nord Africa. Invero si risolse però in un tragitto ben più modesto, la cui meta finale, dopo un periodo di soggiorno a Firenze (nelle tranquille colline fiesolane), era stata la cittadina ligure di San Remo. Fu probabilmente proprio da questa nota località di villeggiatura che Adorno ebbe modo di scrivere anche a Kracauer, comunicandogli di aver deciso di non proseguire oltre e, al contrario, di tornare a Francoforte.

Dalla breve comunicazione si ricava un'idea tangibile di quanto l'abilitazione, nel bene e nel male, dominasse i suoi pensieri, sia per quanto riguarda ciò che essa comportava sul piano professionale, sia sugli stessi temi su cui aveva concentrato i propri studi durante l'anno ormai

38 T.W. Adorno, A. Berg, *Briefwechsel 1925-1935*, cit., p. 134

39 Di ciò Adorno mise al corrente Kracauer: «[A] novembre sarò a fatica a Francoforte: Cornelius mi ha dato così tanto di vacanza [...] [I]l lavoro è finito, come da programma, ed è già nelle sue mani». T.W. Adorno, S. Kracauer, *Briefwechsel 1923-1966*, cit., p. 154.

trascorso:

Qui mi faccio forza per tutto il disgusto e il fastidio della faccenda di abilitazione, rifletto sul concetto di attualità, che non mi soddisfa. È un concetto-ponte, una ragazza facile, che deve mascherare il salto fra conoscenza e politica; vi è dentro ancora il buon vecchio *kàiros*. Invece in politica bisogna realizzare energicamente il primato della conoscenza. Su ciò ho nuove conoscenze anche contro la gente da osteria. I dialoghi con Gretel sulla scienza naturale mi aiutano molto; anche lì non si tratta di eliminare il qualitativo a piacimento⁴⁰.

In verità, Adorno era talmente concentrato sugli eventuali scenari dischiusi dai possibili esiti dell'abilitazione, da interrompere anticipatamente il proprio soggiorno: egli pianificò infatti di rientrare a Francoforte per la metà del mese di ottobre. In tale contesto, il giovane Wiesengrund dovette certamente sovrastimare l'influenza di Horkheimer, dal quale si aspettava ingenuamente un forte e decisivo sostegno alla propria candidatura, tanto da scrivere in proposito, ancora una volta, a Kracauer: «L'intera faccenda acquista una grande credibilità sotto tale riguardo: una chiarificazione, indirizzata da te a Horkheimer, sarebbe sufficiente a risolvere la cosa in mio favore, perché alla fine Cornelius abiliterà chi è gradito a Horkheimer, che è troppo dipendente per non riallacciarsi incondizionatamente al tuo parere su cose e persone»⁴¹. Queste dichiarazioni possono sorprendere, dal momento che sembrano capovolgere l'effettiva gerarchia delle relazioni fra il professore e lo stimato assistente, così come contraddicono, in maniera piuttosto lampante, proprio quell'indipendenza attribuita successivamente da Adorno a Horkheimer, quale tratto peculiare della sua personalità fin dai tempi degli studi universitari⁴². Inoltre, parrebbe che Adorno stesse francamente esagerando anche l'influenza di Kracauer sull'assistente di Cornelius. Infatti, sebbene il co-redattore della FAZ godesse sicuramente di un certo carisma intellettuale, e per di più si fosse significativamente accostato a posizioni marxiste a cominciare dal 1925⁴³ – analogamente a quanto avevano fatto sia Horkheimer sia Benjamin –, è difficile ritenere che i suoi pareri fossero accolti

40 Come noto, Karplus aveva una formazione scientifica (segnatamente la medesima di Cornelius, ovvero la chimica), venendo pertanto a costituire un interlocutore decisamente più esperto di Adorno nelle questioni riguardanti le scienze naturali, su cui inevitabilmente era stata impernata anche la tesi di abilitazione dedicata al concetto di inconscio. Dal lato politico, invece, è interessante notare come il giovane filosofo seguisse un percorso di radicalizzazione, analogamente a quanto accadeva ai suoi coetanei più prossimi, decisamente votato al primato della conoscenza sulla prassi. *Ibid.*, p. 157.

41 T.W. Adorno, S. Kracauer, *Briefwechsel 1923-1966*, cit., p. 148.

42 Così Adorno descrisse Horkheimer nella “lettera aperta”. T.W. Adorno, “Offener Brief an Max Horkheimer”, cit., p. 156.

43 A cominciare dal 1925 Kracauer impresso al suo pensiero una decisiva una “svolta” marxista, lasciando sullo sfondo i motivi esistenzialistici prima predominanti. U. Beiküfner, *Blick, Figuration und Gestalt. Elemente einer Aisthesis materialis im Werk von Walter Benjamin, Siegfried Kracauer und Rudolf Arnheim*, Aisthesis, Bielefeld 2003, p. 131.

incondizionatamente nella vivace cerchia di interlocutori di cui si circondava. Inoltre, come ben sapeva Adorno, era sicuramente Pollock l'interlocutore all'epoca più vicino, sia personalmente che idealmente, al futuro direttore dell'Istituto. Con ogni probabilità nelle parole di Adorno si riflettevano più la volontà e l'ostinazione con cui egli tentò di determinare il successo dell'impresa, che fondate convinzioni sugli effettivi equilibri e sullo stato delle cose. Ciò di cui Adorno sembrò aver particolarmente bisogno, erano delle informazioni relative alla sua candidatura in grado di rassicurarla sul suo futuro professionale. Dal momento che era Beethoven ad essere stato abbandonato sul piatto della bilancia in favore di Kant, l'animo del filosofo non poteva che turbarsi nel prefigurare la concreta possibilità di un fallimento presso Cornelius.

Tale considerevole stato di apprensione, in cui Adorno sprofondò progressivamente – seppure con alti e bassi – quel medesimo anno, proprio mentre si adoperava per ottenere la libera docenza all'Università di Francoforte, non fa che accrescere le perplessità davanti alla sua scelta di imprimere una decisiva svolta *ideologiekritisch* alla tesi. Nonostante non vi siano elementi documentari sufficienti a stabilire quali siano state le ragioni effettive a determinare il fallimento dell'abilitazione adorniana, è però piuttosto evidente che, se tali pagine non dovettero certo passare inosservate sotto lo scrupoloso occhio di Cornelius, tantomeno potevano aspirare a ottenerne l'approvazione. Il giovane Wiesengrund pareva peraltro consapevole delle complicazioni che proprio le considerazioni conclusive potevano far emergere, e non mancò di affrontare la questione durante un breve scambio epistolare con Horkheimer. Di queste lettere si è conservata solo l'eloquente risposta dell'assistente di Cornelius che, fra le varie raccomandazioni, suggeriva al candidato di ritirare, eventualmente, le parti problematiche – alle quali Adorno aveva fatto evidentemente cenno in un precedente missiva:

Caro signor Wiesengrund! Faccio uso della sua esortazione e rispondo alle Sue domande senza essere troppo esauriente. Primo: non so se Cornelius ha già letto il suo lavoro. Il suo arrivo per la metà di ottobre non guasterà senz'altro, ma non credo proprio che possa influenzare il corso delle cose. Se sia conveniente avvertire Cornelius prima che si esprima egli stesso è un problema kafkiano. Secondo: non conosco ancora le ultime pagine del suo lavoro. Alla prossima occasione pregherò che mi siano date e, in caso necessario, darò istruzioni sulla nostra perplessità (credo che non sarebbe difficile ritirarle). Terzo: della lezione di prova ce ne preoccupiamo noi appena il lavoro è accettato dalla Facoltà. Dopo avrà otto giorni di tempo – se non mi sbaglio – per prepararla in modo che non possa crearle imbarazzo. Qui la stagione non è ancora cominciata e non si è perso proprio nulla. Le auguro inoltre un buon riposo e sarò felice di incontrarla al ritorno. Cari saluti dalla mia signora, P[ollock] e dal suo Max Horkheimer⁴⁴.

44T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1969*, cit., p. 9.

Come noto, Adorno non rivide il contenuto delle ultime pagine, lasciando intatta la forma originale del suo lavoro. Se da un lato possiamo notare come egli fosse meno disposto di Horkheimer a scendere a compromessi intellettuali, dall'altra non è possibile neanche attribuire al suo atteggiamento quella stessa attitudine anticonformista e temeraria che caratterizzò figure come Benjamin, il quale nel 1925 sarebbe stato anche disposto ad assumersi le conseguenze di un rifiuto ufficiale, pur di sfidare il ricatto implicitamente ordito dall'istituzione universitaria, facendo emergere in chiara luce l'intera vicenda di cui era stato vittima. Al contrario, è possibile che, proprio tenendo conto dei trascorsi di Benjamin il giovane Wiesengrund abbia usato maggiore cautela nel presentare un'istanza, anziché procedere con l'*iter* ufficiale, non avendo la minima intenzione di rinunciare ai propri propositi nel caso di un fallimento. Adorno – non diversamente, tuttavia, da Benjamin – riteneva infatti che l'università potesse rappresentare l'unico terreno solido su cui basare un futuro sviluppo dei propri progetti intellettuali, e questo nonostante la vocazione artistico-musicale avesse già contribuito ad alimentare dubbi in proposito.

Nel primo capitolo abbiamo visto tuttavia che gli eventi seguirono un corso molto diverso da quello auspicato dal giovane Wiesengrund. Fra l'8 e l'11 gennaio 1928 le speranze del candidato sfumarono di fronte all'insuccesso: Cornelius respingeva la tesi e Adorno si impegnava a ritirare l'istanza. Sorprende tuttavia rilevare come relativamente a tale fallimento, Adorno finisse per incolpare soprattutto Horkheimer. Fu probabilmente la condotta di quest'ultimo a irritarlo. Egli scrisse infatti a Kracauer – sicuramente colto da un moto irriflesso, misto di indignazione e collera – che le pagine conclusive non dovevano esser parse “abbastanza marxiste”⁴⁵ all'assistente di Cornelius e che questi, pertanto, non si era posto con tutto il suo peso in favore della candidatura. Non sarebbe forse errato vedere in tali vicende e in simili dichiarazioni la fonte ufficiosa delle successive indiscrezioni formulate, con intenti diffamanti, dagli studenti francofortesi più politicizzati, dei quali Adorno era insegnante nel secondo dopoguerra. Come abbiamo infatti visto, all'epoca dei moti del Sessantotto, la pubblicistica “alternativa” diffondeva, provocatoriamente, indiscrezioni sul fatto che Adorno non godesse di indipendenza, e che quindi fosse lecito ritenerlo solo un “allievo” di Horkheimer, intento a compiacere il “padrone” dagli anni della formazione. Durante tale periodo, il conflitto fra teorici critici e movimento anti-autoritario divenne talmente aspro che si sollevarono anche pesanti accuse sulla condotta dell'Istituto nei confronti di Benjamin: soprattutto Horkheimer, ma anche lo stesso Adorno, vennero ritenuti corresponsabili della situazione di precarietà economica di Benjamin a Parigi, nonché velatamente incolpati del suo suicidio a Port Bou. Se que-

45 R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, cit., p. 93.

ste furono certamente dichiarazioni viziate di una chiara dose di crudeltà, il cui fine non era assolutamente quello di pervenire a una qualsiasi verità – o giustizia – storica, quanto piuttosto di destare scandalo, dai carteggi e dalla documentazione è tuttavia possibile evincere un fondo di realtà, o quantomeno degli appigli, su cui è stato possibile costruire le suddette invettive. Probabilmente, infatti, Adorno sovrastimava il potere esercitato da Horkheimer nel contesto universitario degli anni Venti e, perlomeno nell'immediato, lo ritenne coinvolto più di quanto fosse effettivamente possibile nella vicende che condussero al rifiuto della propria abilitazione. Horkheimer era in fondo l'unico "francofortese" a ricoprire allora una posizione privilegiata dal punto di vista professionale e questo ebbe un ruolo psicologico determinante nello scatenare reazioni ingiustificate. In realtà, nonostante la stima che Cornelius dovette nutrire nei suoi confronti fosse certamente considerevole, il giovane assistente non aveva alcuna capacità di influire radicalmente nelle risoluzioni dell'ordinario o, tantomeno, di porre un veto sulle sue decisioni.

Ancor meno Cornelius avrebbe potuto soccorrere il proprio assistente quando questi fu licenziato dal ruolo di docente. Ufficialmente solo per ragioni di salute, il professore monacense si era perfino allontanato dall'insegnamento, trasferendosi in Svezia, nella madrepatria della seconda moglie – defunta nel 1924 – assieme ai due figli avuti da tale matrimonio. Dopo un anno dal pensionamento anticipato dell'ordinario, avvenuto nel 1928, Horkheimer era stato investito della carica di ordinario di filosofia sociale a Francoforte, non senza incontrare le medesime resistenze accademiche che, al contempo e forse anche da parte dello stesso Cornelius, erano state riservate alla chiamata di Tillich quale successore di Scheler⁴⁶. Tuttavia, il nuovo ruolo dette a Horkheimer libero accesso anche alla carica di direttore dell'Istituto per la ricerca sociale, avviando una fortunata, quanto breve, congiuntura per i giovani "francofortesi". Ad approfittarne fu in primo luogo Adorno, che poté dare corso alle proprie aspirazioni, ottenendo finalmente la libera docenza con il voto favorevole di due membri della commissione esaminatrice – Horkheimer e Tillich – su tre – quest'ultimo, dal nome illeggibile, si sarebbe invece espresso in senso contrario⁴⁷. Si trattava però solo di un ultimo spiraglio di sole prima dell'incombere di nubi ben più minacciose. Con il successo del settembre 1930 e, soprattutto, con il raddoppio della propria forza parlamentare nelle elezioni del giugno del 1932, iniziava la scalata al potere del Partito nazionalsocialista⁴⁸, culminata con la nomina di Hitler al can-

46 Lindner ha parlato di "resistenze" di Cornelius alla candidatura di Tillich su cui non abbiamo nota. In proposito si può comunque rilevare che il professore monacense avrebbe fortemente voluto Horkheimer come suo successore. B. Lindner, "Habilitationssakte Benjamin", cit., p. 337.

47 *Ivi*.

48 La NSDAP passò al 18,3% del settembre al 37,4% del giugno 1932. Alle consultazioni del novembre 1932 il partito di Hitler subì una significativa inflessione nei consensi (scendendo al 33,1%), questo tuttavia non impedì – a fronte dell'ingovernabilità del paese e, soprattutto, delle macchinazioni della destra reazionaria

cellierato nel gennaio 1933. Iniziava così una delle stagioni più brutali della storia europea. Horkheimer – che pure era stato prescelto dai plenipotenziari di Weil come successore di Carl Grünberg, con l'intenzione di attenuare il profilo politico dell'Istituto proprio a fronte della sua estraneità a ogni partito – poté facilmente rigettare l'accusa di essere un comunista, ma non di essere un ebreo. In aprile lui e Tillich furono privati della *venia legendi*. Adorno – che aveva appena pubblicato il suo lavoro sul concetto di estetica elaborato dalla critica della filosofia di Kierkegaard e dagli spunti ricevuti dal *Trauerspiel* di Benjamin – interruppe le sue lezioni a settembre, trasferendosi a Oxford per iniziare un nuovo percorso. Certamente, fra tutti i “francofortesi” Horkheimer era forse il meno impreparato di fronte al precipitare degli eventi, e vale a provarlo il fatto che dispose rapidamente – in accordo con i plenipotenziari il trasferimento dei beni prima, e dell'Istituto, immediatamente dopo, in Svizzera. Fu l'inizio di una turbolenta migrazione che da Ginevra portò l'Istituto per la ricerca sociale in Francia e, infine, negli Stati Uniti. Ma fu proprio dalla Svizzera che Horkheimer trovò il tempo e il coraggio per redigere una veemente difesa del proprio ruolo intellettuale.

Il 21 aprile del 1933 compilò tre pagine dattiloscritte, inviandole da Ginevra al *Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung* di Berlino, il quale aveva ordinato il licenziamento dei professori francofortesi di origini ebraiche, nel quadro delle leggi sul ripristino degli impieghi pubblici. In tale documento Horkheimer rendeva conto della sua attività accademica e nell'Istituto, senza troppo omettere o edulcorare, assumendosi il compito di sostenere valori evidentemente passati di moda nella Germania “risvegliata” dal nazionalsocialismo – quelli della ragione e della verità:

Non per poter mantenere il mio posto, bensì per difendere la mia aspirazione scientifica dalle accuse che oggi (come ho ragione di supporre) si cerca di raccogliere contro di me, mi permetto di riferire di seguito sulla mia attività all'Università di Francoforte. [...] Nella pura filosofia, che io coltivavo particolarmente nei miei corsi dopo la nomina, ho cercato di costruire ulteriormente a partire dai fondamenti che il mio insegnante Hans Cornelius ha posto. [...] Nella storia della filosofia ho cercato di destare comprensione soprattutto per gli insegnamenti di Kant ed Hegel. [...] Non meramente come l'Illuminismo, Kant ha eretto una barriera intellettuale contro le superstizioni. In quanto egli, come esso, procacciò sì alla scienza il suo diritto, protraendosi però oltre i filosofi francesi del suo tempo, poiché al contempo ha mostrato loro, con la legittimità della scienza, il contributo del soggetto, e ha così protetto dall'idolatrarla. [...] Hegel ha aperto la strada alla conoscenza che anche i valori spirituali si attuano non mediante il semplice riconoscimento interno, bensì nell'agire storico. [...] Non so se le misure assunte contro di me sono state prese più in considerazione del mio orientamento politico o del mio giudaismo. Entrambi i moventi contraddicono in ogni caso le migliori tradizioni della filosofia tedesca. [...] Tra la verità e il programma di un governo, per quanto forte sia la sua vo-

incarnata da Von Papen e da Alfred Hugenberg – che Hindenburg offrisse la cancelleria al disprezzato “caporale austriaco”. M. Broszat, *Da Weimar a Hitler*, Laterza, Bari 2000, pp. 145-185.

lontà, per quanto profonde le sue radici possano sempre arrivare nel popolo, non sussiste alcuna necessaria armonia. *Caesar non est supra grammaticos*. Ed Hegel esternava solo un pensiero filosofico generale, quando disse che anche gli Ebrei “sono prima di tutto uomini, e ciò non è solo una qualità astratta e di superficie”. Sia l'autosufficienza dell'esigenza conoscitiva sia l'insegnamento della dignità dell'uomo sono state trattate dalla filosofia tedesca classica al punto più alto [...]. La loro violazione [...] diventerà infine la catena dello sviluppo del pensiero⁴⁹.

3.2. *Il kantismo antropologizzato*

Ciò che, nel documento appena citato, Horkheimer veniva a definire come la “filosofia pura” del suo maestro, era in realtà un'amalgama molto meno sinteticamente definibile di quanto potesse ovviamente emergere in un dattiloscritto inviato alle autorità governative dominate dal Partito nazionalsocialista. Per vagliare l'ipotesi, pionieristicamente avanzata negli anni Settanta da Geninazzi, secondo cui sarebbero individuabili alcune linee di continuità fra «il kantismo antropologizzato, l'ambiente culturale francofortese e la formazione di Max Horkheimer»⁵⁰, da cui si potrebbe trarre, per la mediazione di quest'ultimo, una problematica vicinanza giovanile di Adorno al positivismo corneliano, occorre osservare attentamente e tentare di definire la stessa espressione di positivismo. Come abbiamo visto, l'aspetto effettivamente centrale della formazione accademica svolta da entrambi i “padri” della Scuola di Francoforte sotto la direzione di Cornelius fu sicuramente la commistione fra la tradizione del pensiero filosofico e le competenze scientifiche della psicologia moderna. Di per sé tale intreccio non era certo un prodotto originale corneliano, ma affondava le proprie radici in mutamenti avvenuti, soprattutto in Germania, nella storia del pensiero scientifico e culturale. Ciò che il nome di “positivismo” rappresentò, fu in effetti un complesso di problemi ben più intricati di quanto si potrebbe suggerire riproponendo la formula dell'identificazione fra filosofia e scienza. Se certamente le scienze naturali in quanto tali ebbero uno sviluppo talmente sorprendente da mettere in questione il ruolo delle *Geisteswissenschaften*, ponendo in generale tanto il problema dello statuto delle cosiddette scienze umane, quanto quello della filosofia della storia connessa al pensiero illuministico, tali questioni vennero riflesse al loro interno, sotto forma di accesi dibattiti in seno al pensiero scientifico che raggiunsero una particolare intensità proprio alla *fin de siècle*. Il cosiddetto *Materialismusstreit* di fine Ottocento e lo *Psycholo-*

⁴⁹Cfr. Ana 352. M[ax] Horkheimer an den Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung (Abschrift) [BSB].

⁵⁰ Nel suo studio Geninazzi faceva riferimento a una conversazione avuta con il curatore degli scritti horkheimeriani, Alfred Schmidt, il quale avrebbe sostanzialmente avallato la sua ipotesi. L. Geninazzi, *Max Horkheimer & C.*, cit., p. 139.

gismusstreit di inizio Novecento furono due tappe decisive di una discussione che, soprattutto nel panorama tedesco della modernità, si protrasse lungamente, coinvolgendo ampi settori del mondo accademico e culturale dell'epoca.

Il movimento neokantiano ebbe in tale contesto un ruolo notoriamente importante. Sotto tale denominazione si radunarono però pensatori e approcci molti diversi fra loro, il cui punto di convergenza era dato da un generico richiamo al “ritorno a Kant”, già a suo tempo avanzato da Otto Liebmann. Sotto un profilo politico e storico-sociale, il movimento filosofico neokantiano nacque parallelamente agli eventi successivi il fallimento dei moti rivoluzionari tedeschi del 1848. Adottando una perniciosa semplificazione di un periodo storico certamente complesso, relativamente alla borghesia in Germania si può affermare che essa venne assumendo un ruolo ambivalente, poiché, se da un lato il processo di unificazione a opera della Prussia bismarckiana dovette necessariamente tradire le istanze di autodeterminazione e le ambizioni di ascesa politica della borghesia tedesca, dall'altro fornì a quella stessa classe un'ampia partecipazione alle leve del potere economico, cooptandola in parte nella gestione della cosa pubblica. Da tale stato delle cose emerse un senso di diffuso “ottimismo”, dando origine a una certa «fiducia in uno sviluppo progressivo»⁵¹. Fattori economici, sociali, politici e, perfino, internazionali contribuirono ad alimentare tale stato d'animo, non affatto scevro da profonde contraddizioni. La costituzione del cosiddetto Secondo Reich coincise infatti con una fase di sviluppo industriale senza precedenti. Si trattò ovviamente di un fenomeno di portata globale ma che, in Germania, conobbe una delle sue manifestazioni più significative. Il legame con l'unificazione politica era tanto innegabile quanto ambiguo.

Da un lato, il superamento – imposto dal nuovo ordinamento politico – della passata frammentazione giuridica e dei tradizionali privilegi di ordine localistico, favorì la diffusione delle idee e delle imprese, generando rapidamente una frenetica corsa allo sviluppo in buona parte del paese. Sull'onda delle innovazioni tecnologiche, soprattutto nel campo metallurgico e chimico, iniziò a mutare lo stesso volto della Germania, nonché a ridefinirsi il rapporto tra il concetto di tempo e quello di spazio: reti ferroviarie collegarono tra loro i centri urbani e le effimere strade ferrate degli Stati pre-unitari; vascelli a vapore permisero un incremento qualitativo e quantitativo dei trasporti marittimi e fluviali; cavi telegrafici unirono i quattro angoli del Reich, facendo sì che le parole, gli uomini e le merci potessero spostarsi a una velocità

51 *Ibid.*, p. 100. Geninazzi, tuttavia, nel tracciare il profilo del neokantismo ottocentesco nel suo intreccio con i fenomeni storici della coeva unificazione tedesca, incorre in semplificazioni e in taluni errori, alcuni dei quali abbastanza grossolani. Nel riportare la sua ricostruzione ci siamo permessi, dove ritenuto opportuno, di rivederne i giudizi alla luce della storiografia sull'argomento. In particolare rimandiamo a H.-U. Wehler, *L'impero guglielmo 1871-1918*, De Donato, Bari 1981 e M. Stürmer, *L'impero inquieto. La Germania dal 1866 al 1918*, Il Mulino, Bologna 1986.

mai sperimentata prima; sorgevano quindi nuovi insediamenti e vecchi villaggi divenivano città, laddove si offrivano le condizioni per lo sviluppo di complessi produttivi o lo sfruttamento di risorse; lo stesso fenomeno di industrializzazione necessitava poi di concentrazione, tanto di forza lavoro quanto di capitali, e conseguentemente si affermava sia una nuova urbanistica, sia un nuovo modello di impresa economica; infine, lo sviluppo tecnico e l'unità politica aprivano prospettive internazionali dapprima negate agli Stati tedeschi, e quello stesso Reich appena fondato poteva rapidamente intraprendere una politica mondiale. «*Die Flagge folgt dem Handel*», sosteneva Bismarck. Conseguentemente l'intera economia tedesca doveva essere ristrutturata su base nazionale, così da poter penetrare laddove la Germania avesse inteso portare la propria bandiera.

Dall'altro lato, tutti questi fenomeni – se, apparentemente, avrebbero dovuto dissolvere i resti dell'*ancien régime* pre-unitario, e in parte lo fecero – vennero mitigati nei loro effetti dalla strutturazione squisitamente conservatrice che il “cancelliere di ferro” e il *Kaiser* vollero imporre al paese. La rivoluzione industriale non comportò una subitanea scomparsa dei tradizionali rapporti di potere e un rinnovamento delle *élite*, quanto piuttosto una forma di alleanza tra lo Stato prussiano, burocratico e centralizzato, e le precedenti classi dirigenti, in cui venne garantita la sopravvivenza di “scorie” pre-unitarie opportunamente integrate nel nuovo ordinamento giuridico. Tra queste spiccava certamente – accanto alle corti e ai patriziati locali – la borghesia cittadina. A essa fu imposto uno scambio politico: la definitiva rinuncia ai valori democratici del '48, in favore di un'aperta partecipazione al rinnovamento economico del paese e ai benefici che era possibile trarre da una prossima collocazione tra le potenze mondiali. Assieme alla nazionalizzazione della borghesia tedesca – che, in una certa misura, era già *in nuce* nelle passioni quarantottesche – entrambe queste promesse parevano mantenersi. La Germania divenne, in un breve lasso di tempo, da un paese rurale e arretrato, una potenza industriale in frenetico sviluppo economico e all'avanguardia nel progresso scientifico, mentre si andavano al contempo concretizzando le aspirazioni sul piano internazionale, con la loro principale manifestazione in campo coloniale⁵². Il “patto” post-unitario della borghesia tedesca, tuttavia, prevedeva anche l'accettazione di uno spiccato accentramento del potere politico, connessa all'adozione di più affinati sistemi amministrativi e a uno certo interventismo dello

52 Sebbene la Prussia avesse già inteso intraprendere una proiezione “oltremare” prima dell'unificazione, un'effettiva politica coloniale tedesca si ebbe soltanto dopo il 1871 e, più precisamente, con l'occupazione del Camerun, del Togo, del Tanganica e della cosiddetta Africa sud-orientale tedesca. Un momento decisivo fu certamente rappresentato dal congresso di Berlino del 1884, con il quale ebbe avvio la cosiddetta “spartizione dell'Africa”. Sull'adesione della borghesia intellettuale tedesca alle passioni coloniali basti ricordare le diverse associazioni che videro la luce tra gli anni Settanta e Ottanta dell'Ottocento, come la *Afrikanische Gesellschaft* o il *Deutscher Kolonialverein*. Tra le figure di spicco si ricordi il geografo Friedrich Ratzel o lo storico Heinrich von Treitschke.

Stato nella gestione dell'economia e delle questioni sociali – elementi che erano funzionali e necessari a una industrializzazione così rapida. L'introduzione di tali forme di governo, unite alle manifestazioni di un indubbio progresso materiale, comportò lo sviluppo di una nuova ideologia per quella borghesia nazionale che era anche borghesia intellettuale: «Tutto questo favorì il trionfo di una *Weltanschauung* materialistica e meccanicistica sui tentativi legati alle strutture accademiche tradizionali di riproposizione di una visione metafisico-religiosa della realtà»⁵³.

Il cosiddetto *Materialismusstreit* prese quindi forma in tale contesto storico generale, e le sue implicazioni furono infatti, come ha scritto in proposito Geninazzi, «soprattutto di carattere politico e sociale», poiché il «materialismo si poneva in connessione con la lotta per il progresso delle scienze contro un generico idealismo, regredito ormai, come nota Lange, a vago spiritualismo»⁵⁴. L'importanza della classica *Storia del materialismo* di Friedrich Albert Lange, edita nel 1866, per i pensatori che all'epoca tesero a difendere le ragioni della scienza contro l'idealismo tradizionale, e contro il materialismo stesso, inteso nella sua veste “metafisica e volgare”⁵⁵, può difficilmente essere sottovalutata⁵⁶. Un altro punto di riferimento furono anche gli studi di Hermann von Helmholtz che, richiamandosi a Rudolf Hermann Lotze, si impegnò sia in una serie di indagini sulla velocità di trasmissione degli impulsi nervosi, sia in sperimentazioni sul campo visivo, culminante nella monumentale *Ottica fisiologica* del 1866. «Ma l'aspetto più interessante di questo kantismo – rileva Geninazzi – consiste[va] nella particolare interpretazione del trascendentale kantiano»⁵⁷. Nel 1860 era stata pubblicata, infatti, un'altra opera decisiva, destinata ad alimentare originare un ampio dibattito: *Gli elementi di psicofisica* di Gustav Theodor Fechner, che costituì l'atto di nascita della psicofisica, con cui prese avvio, per la prima volta nella storia del pensiero scientifico, il tentativo di fare della psicologia una scienza non più «fortemente compromessa con la metafisica, com'[era stata] quella herbartiana, bensì una *Naturwissenschaft* a tutti gli effetti, fondata sulla quantificazione dei fenomeni del senso interno ottenuta con le procedure tipiche delle scienze della natura»⁵⁸.

53 *Ivi*.

54 *Ivi*.

55 Come ha scritto Martinelli, Lange mostrò «come il pensiero di Kant costitui[sse] uno spartiacque tra il materialismo antico, che rappresenta[va] una presa di posizione radicale ma filosoficamente ben giustificata, e il materialismo moderno, costretto a vestire i panni di una metafisica volgare». R. Martinelli, “I neokantiani e la psicofisica. Una controversia sul fondamento della conoscenza”, in S. Besoli, L. Guidetti (a cura di), *Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo*, Vallecchi, Firenze 1997, p. 553.

56 Che tale opera fosse anche un passaggio fondamentale nella formazione degli “allievi” di Cornelius, si rivela dal largo impiego che ne fece Adorno nei propri corsi universitari del secondo dopoguerra, quando dovette delineare un quadro della discussione sul materialismo nella storia del pensiero filosofico. T.W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., pp. 357-513.

57 L. Geninazzi, *Max Horkheimer & C.*, cit., p. 102.

58 R. Martinelli, “I neokantiani e la psicofisica”, cit., p. 549.

Ciò che Fechner veniva a introdurre all'interno del dibattito sul trascendentale era la possibilità di superare il dualismo fra *res cogitans* e *res extensa* che, da Cartesio in poi, aveva significativamente dominato le analisi filosofiche e scientifiche intorno alla natura dei processi conoscitivi. Tale fondamentale nodo del pensiero moderno aveva assunto l'aspetto, nel sistema kantiano, di una tensione fra “intelletto” e “senso”, i quali – venendo concepiti in maniera del tutto eterogenea sulla scia cartesiana – avevano posto a Kant il problema della loro mediazione. Tale problema si concretizzava nel tentativo di spiegarne l'incontro sul piano della cosiddetta “dottrina” dello schematismo trascendentale che, agli occhi del filosofo, si prestava a fornire una soluzione adeguata alla difficoltà di rendere conto dell'«incontro su un piano omogeneo tra l'aspetto empirico (materia) e l'aspetto intellettuale (forma) della conoscenza»⁵⁹.

La psicofisica fechneriana muoveva dagli esperimenti fisiologici condotti da Ernst Heinrich Weber, che aveva elaborato un metodo di misurazione con cui legare la sensazione al logaritmo dello stimolo. A indurre Fechner ad applicare la formula di Weber alle “grandezze psichiche” era stata la sua visione monistica del mondo, di ascendenza spinoziana, ispirata alla filosofia della natura di Schelling⁶⁰. Fu per tale ragione che egli intese dare delle solide basi scientifiche alla psicologia, privilegiando la sfera sensibile rispetto a quella intellettuale. Il contrario di quanto avveniva nel quadro della critica del trascendentale kantiano condotta, in senso metafisico, da Johann Friedrich Herbart⁶¹. Come ha avuto modo di evidenziare Stefano Poggi in uno dei suoi primi studi in merito a tali questioni, le linee principali che condussero alla formazione di una psicologia scientifica in quanto psicologia fisiologica maturarono nel dibattito immediatamente precedente le opere degli autori menzionati, fra il 1840 e il 1860⁶², mentre ricevettero un impulso decisivo proprio da quest'ultimo con la creazione del primo laboratorio di psicologia sperimentale da parte di Wilhelm Wundt a Lipsia. Era infatti rifacendosi alle leggi di Weber-Fechner e alla relativa ipotesi di un parallelismo psicofisico che il “padre fondatore” della psicologia moderna psicologica giunse a sviluppare l'idea di una correlazione fra stimolo e sensazione, dipendente dalla cosiddetta “soglia” nell'intensità dello stimolo [*Reizschwelle*]. Riguardo a tale nodo, si può utilmente richiamare quanto rilevato da Horkheimer attorno al 1928, in uno scritto dunque già collocabile nella fase di distacco e

59 «L'insistenza di Kant sulla dottrina dello schematismo trascendentale, come ciò che rende possibile questa omogeneizzazione del piano empirico con quello categoriale, sta a significare il tentativo di non separare nella relazione tra soggetto e oggetto uno dei due termini, considerandolo come principale rispetto all'altro». L. Geninazzi, *Max Horkheimer & C.*, cit., p. 102.

60 In base alla schellingiana *Identitätsansicht* Fechner concepì «fisico e psichico come due aspetti della realtà, come il concavo e il convesso». Nonostante la sua formazione di chimico, egli fu influenzato anche da motivi panpsichisti di matrice “orientale”. R. Martinelli, “I neokantiani e la psicofisica”, cit., pp. 549-551.

61 Egli impostava infatti la psicologia sulle rappresentazioni anziché sulle sensazioni. *Ibid.*, p. 4.

62 S. Poggi, *Le origini della psicologia scientifica*, Loescher, Torino 1980, p. 15.

di superamento della filosofia di Cornelius. Tracciando un percorso di progressiva “emancipazione” della filosofia dalle scienze, esteso dalla fine del XIX secolo agli inizi del XX ed esemplificato dal susseguirsi delle figure di Mach, Cohen, Bergson, Husserl e Scheler, tale saggio iniziava proprio con una nota su Fechner:

La valutazione della scienza come mezzo per la vera conoscenza è mutata radicalmente dalla metà dell'ultimo secolo. Allora si era certi che tutte le questioni ragionevoli fossero risolvibili con i mezzi della scienza. Ogni tentativo di trattare i problemi in altra maniera appariva come un tentativo di colmare le temporanee lacune del sapere scientifico con la pura fantasia. Nelle università cominciò a insediarsi, al posto della filosofia, la psicologia della coscienza. [...] Quando nel 1860 Gustav Theodor Fechner, riallacciandosi al fisiologo Weber, formulò la legge per cui la sensazione (un fatto di coscienza) crescerebbe proporzionalmente al logaritmo dello stimolo, fondando la “psicofisica”, egli sembrò aver spianato la strada per risolvere, con i validi mezzi dell'esperimento, gli ultimi quesiti relativi al rapporto fra corpo e spirito e, con ciò, del mondo intero⁶³.

Considerando il punto di vista del kantismo, la presa di contatto con queste conoscenze scientifiche comportò la tendenza a materializzare, in senso psicologico e fisiologico, l'apparato trascendentale, con conseguenze importanti relativamente al problema del dualismo fra le principali fonti della conoscenza. Ciò avveniva principalmente in virtù del fatto che, come abbiamo già evidenziato, il variegato movimento neokantiano era caratterizzato dalla comune volontà di rendere il discorso filosofico permeabile alla riflessione scientifica – includendo, dunque, quelle stesse forme innovative e in rapida trasformazione del progresso tecnologico che caratterizzò la fine del XIX secolo. «Scegliere per la filosofia kantiana – secondo le parole di Geninazzi – significa[va] innanzi tutto tentare un esame critico e razionale dei presupposti del sapere scientifico. Ma mentre per Kant questo esame consisteva nel presupporre il fatto scientifico (matematica e fisica) come dato, e nell'individuare la sua possibilità, cioè le sue condizioni logiche, ora la “teoria della conoscenza” come compito metodologico fondamentale si svolge concretamente entro le scienze stesse, trasformandosi così da considerazione filosofica sulla scienza, a elaborazione di problemi e soluzioni intimamente connessi con i procedimenti e i risultati scientifici»⁶⁴.

Tuttavia, occorre tenere presente come tale alleanza fra il criticismo e la psicologia moderna potesse costituire un tema polemico interno allo stesso movimento neokantiano. La conseguenza fu una messa in dubbio, con punte di dissenso crescenti, dell'interpretazione fisiologica dell'apriori. Se infatti inizialmente si assistette a un generale “atteggiamento sim-

63 M. Horkheimer, “Zur Emanzipation der Philosophie von der Wissenschaft”, cit., p. 335.

64 L. Geninazzi, *Max Horkheimer & C.*, cit., p. 104.

patetico”⁶⁵ nei riguardi dei risultati della psicofisica, successivamente anche i critici meno radicali non mancarono di sollevare fondamentali perplessità di fronte al concretizzarsi dell'apparato trascendentale, ovvero all'esito ultimo di tali “scoperte” in ambito gnoseologico. Le ragioni della diffidenza dei neokantiani nei confronti di un eventuale accavallamento fra i risultati della psicofisica, o della psicologia fisiologica, e la filosofia criticista furono ovviamente numerose. Si potrebbe ricordare infatti il problema del fenomenismo, o il tema dell'equivocazione fra un concetto empirico e trascendentale di soggetto, dove si toccavano direttamente alcuni aspetti rilevanti del pensiero critico che, in una analisi psico-fisiologica, finivano necessariamente per scomparire. Tuttavia, queste ragioni di sospetto andarono generalmente ad alimentare un esplicito rifiuto ad accogliere proprio gli *Elementi di psicofisica*. La questione era abbastanza spinosa: da una parte, l'accentuazione della sensibilità costituiva una via utile per il ripensamento dell'intelletto “puro” kantiano; dall'altra le misurazioni dello psichico in quanto “grandezza” empirica sollevavano una serie di ulteriori problemi fagocitando, assieme alle interpretazioni metafisiche, la possibilità di concepire la psiche in maniera non estensiva ma intensiva. In tale modo, però, l'impegno a fondare la psicologia in quanto scienza empirica (ed esatta) non era evidentemente conciliabile con il kantismo, perché ciò a cui si finiva per tendere non era solo la materializzazione, ma anche il dissolversi effettivo dell'Io trascendentale dalla teoria della conoscenza. Riprendendo il discorso articolato da Martinelli nel saggio “I neokantiani e la psicofisica”, a cominciare dalla data di fondazione della scienza di Fechner, i filosofi ispirati alla tradizione del criticismo “oscillarono”, quindi, fra le aspirazioni ad aggiornare l'analisi trascendentale, confrontandola con i risultati ottenuti nel campo della psicologia moderna, e «il rifiuto netto e determinato a cedere qualsivoglia parte del terreno trascendentale alle argomentazioni della psicologia empirica»⁶⁶. Per menzionare uno degli esempi più indicativi e illuminanti, basti tenere presente come un filosofo neokantiano quale Eduard Zeller – che, con il suo *Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*, aveva coniato l'accezione moderna del termine stesso di “teoria della conoscenza”⁶⁷ – andasse infine a schierarsi nel fronte eretto contro i tentativi di fisiologizzazione dell'apriori, adottando toni particolarmente critici verso la misurabilità teorica dello psichico e “tuonando”⁶⁸ contro Wundt.

Possiamo dunque osservare due motivi fondamentali – e, in parte, contraddittori – al neokantismo del tardo Ottocento. In primo luogo esso coltivava l'aspirazione a elaborare una ri-

65 R. Martinelli, “I neokantiani e la psicofisica”, cit., p. 555.

66 *Ibid.*, p. 1.

67 Nella sua opera Zeller aveva esplicitamente declinato il movimento di ritorno a Kant come riflessione critica «sulle nuove esperienze scientifiche del tempo». L. Geninazzi, *Max Horkheimer & C.*, cit., p. 104.

68 R. Martinelli, “I neokantiani e la psicofisica”, cit., pp. 555-556.

flessione critica distinta da quella del “maestro” e, accordandosi con lo sviluppo delle scienze naturali – chimiche e fisiologica, ma anche le teorie darwiniane – mirava a negare l'assolutezza del sapere filosofico e della stessa ragione umana. Secondariamente, però, facendo proprio il materialismo positivista con i suoi tentativi di “misurare l'anima”, il neokantismo comprometteva le stesse possibilità di volgere i risultati della psicologia scientifica contro le interpretazioni metafisico-speculative del pensiero di Kant. Il movimento di ritorno all'epistemologia kantiana, caratteristico dell'epoca, veniva in tal modo a imbattersi in un'effettiva *impasse*, per il quale il rifiuto della metafisica – rivolto contro il tardo-idealismo – e il conseguente avvicinamento alla psicologia empirica – che allora faceva parte delle scienze naturali – aveva imboccato un percorso circolare, dove la via d'uscita dall'auto-dissolvimento tornava a essere proprio la metafisica. Altrimenti detto, si assistette a un processo di ridistanziamento fra i neokantiani e gli psicologi. Questo avvenne dunque ben prima – almeno nei suoi motivi fondamentali – rispetto alla celebre chiamata di Erich Jaensch alla cattedra di Hermann Cohen in luogo di Ernst Cassirer – *casus belli* della “disputa sullo psicologismo”.

Certo, al momento non si poteva ancora parlare di una netta opposizione o di uno scontro aperto. Tuttavia fu a partire da tali problematiche che la Scuola di Marburgo giunse a esprimere un netto rifiuto nei confronti di ogni equiparazione fra il criticismo e la psicologia empirica: fu proprio la riflessione sul calcolo infinitesimale di Hermann Cohen a porre un primo e importante distinguo fra l'una e l'altra tendenza⁶⁹, profilando una critica alla psicofisica capace di sfociare tanto nell'aperto rifiuto della fusione fra psicologia e gnoseologia, quanto nella matematizzazione del problema della cosa in sé. In questo senso furono sicuramente opportune le dichiarazioni – riportate in *incipit* da Martinelli – con cui Richard Höningwald si trovò a definire riassuntivamente l'essenza del movimento neokantiano: «[L]a gloriosa storia del ritorno a Kant è in buona parte la storia del processo di delimitazione del campo problematico del criticismo da quello psicologico»⁷⁰. A dire il vero, il dissidio fra l'impostazione psicofisica fechneriana, elaborata fra il 1845 e il 1860, e il movimento neokantiano di matrice liebmaniana,

69 *Ibid.*, p. 11. Richiamando anche uno dei punti della prima *Habilitationsschrift*, Adorno tornava a criticare questa lettura coheniana nelle lezioni del secondo dopoguerra: «Da una parte esistono quindi cose in quanto trascendenze assolutamente indipendenti dalla coscienza che agiscono su di noi, dall'altra esistono cose costituite invece da noi. Ci si è chiesti che cosa avessero a che fare l'una con l'altra, e che diritto abbiamo a definire queste due cose e gli oggetti ogni volta intesi come cose identiche. Una delle fatiche maggiori della scuola neokantiana di Marburgo di Hermann Cohen e Paul Natorp fu risolvere questa flagrante contraddizione, cosa che fu anche fatta con una rigorosa osservazione del principio della matematica infinitesimale (introdotta nella filosofia da Leibniz e avente un ruolo enorme anche nella dottrina delle antinomie dello stesso Kant), che fu applicato al problema della costituzione. In questo modo la cosiddetta cosa in sé trascendente, ossia la cosa in sé, la quale deve essere assolutamente indipendente dalle mie funzioni soggettive, appare come un concetto-limite, come una sintesi di due fonti della conoscenza che tendono a convergere all'infinito». T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 243.

70 *Ibid.*, p. 1.

sorto parallelamente, ebbe una significativa manifestazione nella divergenza dei “motti” che avevano inaugurato i rispettivi approcci: laddove l'intento filosofico dello scienziato Fechner voleva muoversi infatti “dietro Kant” [*hinter Kant*], l'indirizzo scientifico del filosofo Liebmann si appellava invece al “ritorno a Kant” [*zurück zu Kant*]⁷¹. Per Fechner, tornare “dietro” il criticismo significava anzitutto abbandonare le convinzioni dogmatiche, ovvero non empiriche, introdotte dalla gnoseologia kantiana – fra le quali il soggetto trascendentale – per riprendere uno sviluppo dei saperi basato sull'osservazione elementare delle relazioni fra corpo e spirito, rilanciando in certo senso il pensiero induttivo pre-critico a livello filosofico⁷².

Da questo punto di vista, i sistemi filosofici di ispirazione kantiana non erano disposti ad abbandonare le antinomie, interne al sistema sviluppato dal filosofo di Königsberg, fra io empirico e trascendentale, fra dovere e libertà. Nel loro sforzo di rinnovare il criticismo, riflettendo al contempo sui mutamenti nel pensiero scientifico, i neokantiani intendevano riprendere il progetto di Kant, salvaguardando l'indagine gnoseologica da eventuali flessioni irrazionalistiche e da possibili sbandate metafisiche tardo-idealistiche. Ciò nonostante, il meccanicismo rifiorito grazie alla psicologia fisiologica di fine Ottocento era percepito evidentemente come una versione insoddisfacente di materialismo. È noto infatti come nella *Critica della ragion pura* fosse lo stesso Kant a “sfrattare” la psicologia empirica sia dalla gnoseologia sia dalla metafisica al fine di inserirla successivamente nell'*opus postumum* e nelle *Lezioni di psicologia*⁷³. Il rifiuto neokantiano delle interpretazioni metafisico-speculative, espresso in un criticismo teso verso le tematiche psico-antropologiche e, dunque, vicino a una chiave di lettura scientifica del progetto illuministico di Kant – che, non a caso, Horkheimer definì lo “spaccatutto”⁷⁴ della *philosophia prima* – finiva comunque per tecnicizzare l'innegabile contenuto utopico e storico-universale dell'originale pensiero kantiano. L'uomo in quanto tale ne usciva meccanizzato – così come avveniva con la fisiologizzazione dell'apriori di matrice helmholtziana – e il rapporto fra coscienza e realtà era ridotto a termini funzionalistici – secondo l'ipotesi del parallelismo psicofisico sorta sulla scia delle riflessioni di Fechner.

⁷¹ *Ibid.*, p. 6.

⁷² «[S]arà lo stesso Fechner a chiarire come il proprio progetto sia quello di ritornare non già a Kant ma *dietro Kant* [...], in vista di un “nuovo vero inizio” capace di ricondurre la ricerca alle “relazioni fondamentale ed elementari di fatto e di diritto tra cose corporee e spirituali, sulla base di osservazioni dell'uomo e di deduzioni compiute a partire da queste”». *Ibid.*, p. 4. A chiosa di quanto rilevato si possono aggiungere, conferendo loro un nuovo livello di comprensione, le parole impiegate da Horkheimer nel documento relativo al suo licenziamento dall'Università di Francoforte: «Non meramente come l'Illuminismo, Kant ha eretto una barriera intellettuale contro le superstizioni. In quanto egli, come esso, procacciò sì alla scienza il suo diritto, protraendosi però oltre i filosofi francesi del suo tempo, poiché al contempo ha mostrato loro, con la legittimità della scienza, il contributo del soggetto, e ha così protetto dall'idolatrarla». Cfr. M[ax] Horkheimer *an den Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung*, cit.

⁷³ R. Martinelli, “I neokantiani e la psicofisica”, cit., p. 550.

⁷⁴ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 99.

È a questo punto che vediamo dunque emergere, con una certa evidenza, l'impronta decisiva di un altro pensatore, notoriamente legato tanto alla tradizione filosofica kantiana quanto, con toni decisamente pessimistici, illuministica, il quale influenzò ampiamente sia l'ideatore della *Kritische Theorie* sia alcuni aspetti della stessa riflessione neokantiana:

In connessione con questi problemi della polemica contro il materialismo e l'idealismo e la materializzazione dell'apparato trascendentale, sta pure la ricezione di Schopenhauer dopo il 1850. [...] In effetti, la tesi fondamentale schopenhaueriana sull'intelletto come attività puramente rappresentativa veniva svolta parallelamente alla considerazione che il processo intellettuale è una funzione del cervello, e quindi avviene sulla base di determinate reazioni fisiologiche. D'altra parte, sempre secondo Schopenhauer, lo studio delle condizioni fisiologiche e materiali della attività rappresentativa non implica affatto una posizione filosofica materialistica, perché quelle condizioni appartengono al mondo fenomenico; la vera realtà è data da qualche cosa d'altro che non questa organizzazione fisiologica-rappresentativa. Al di là dei processi fisiologici, psicologici e naturali resta spazio per l'idealismo, anche qui non inteso come metafisica, ma come tensione e speranza verso una organizzazione della convivenza umana, che in Lange assume la forma di una opzione per il socialismo⁷⁵.

Non è un caso se Horkheimer giunse a discutere – nell'introduzione a una lezione, forse risalente al 1930, speditagli da Adorno nel 1954 come uno «dei vecchi documenti dell'Istituto che [avevano] ricevuto indietro»⁷⁶, intitolata *Über Kants Philosophie* – della dottrina della cosa in sé e delle forme a priori dell'intuizione in termini positivi, richiamandosi proprio all'interpretazione fornita dal filosofo di Danzica⁷⁷. Il richiamo a Schopenhauer era infatti rite-

⁷⁵ L. Geninazzi, *Max Horkheimer & C.*, cit., p. 103-104. Sul mondo intellegibile in quanto finalità ideale "positiva" della storia del genere umano, Lange scriveva: «Kant non voleva capire, e già Platone non aveva voluto capire, che il "mondo intellegibile" è un mondo di poesia; e che in ciò precisamente consistono il suo valore e la sua dignità. Poiché la poesia, nel senso alto ed esteso in cui si deve ammetterla qui, non può essere considerata come un gioco, come un capriccio ingegnoso avente lo scopo di distrarre mediante vane invenzioni; essa è al contrario un frutto necessario dello spirito, un frutto uscito dalle viscere stesse della specie umana, la fonte di tutto ciò che è sublime e sacro; è un contrappeso efficace al pessimismo, che nasce da un soggiorno esclusivo nella realtà. Kant aveva uno spirito capace di comprendere questo mondo intellegibile; ma la sua educazione intellettuale e l'epoca in cui la sua vita scientifica si iniziò gli impedirono di giungere allo scopo desiderabile [...] così gli fu impossibile sviluppare pienamente e liberamente la sua filosofia positiva. [...] la sublimità con cui egli concepì l'idea del dovere, infiammò lo spirito della gioventù e più di un passo dei suoi scritti, nonostante la nudità del suo stile angoloso, inebriò, come un canto eroico, le anime rapite dal soffio ideale dell'epoca». F.A. Lange, *Storia del materialismo*, I, cit., p. 79. Questa prospettiva psicologica antimaterialistica e, quindi, non identificabile con la fisiologia, inaugurata da Lange aveva chiaramente influenzato il "maestro" di Adorno. Nelle lezioni, quest'ultimo richiamò frequentemente tale aspetto della filosofia corneliana. Un esempio può essere tratto dall'*Erkenntnistheorie*: «Qui vorrei davvero presentarvi il famoso argomento che il mio vecchio maestro Cornelius ci ha sempre inculcato come confutazione del materialismo, ovvero che i processi cerebrali non sono identici con i fatti della coscienza, perché quando ad esempio vediamo un colore non vediamo certo insieme i processi cerebrali che si stanno svolgendo, bensì il colore rosso o il colore blu. In conseguenza di ciò sussiste una differenza essenziale fra il contenuto della coscienza e le condizioni psichiche necessarie che ne fanno parte. Come tutti gli idealisti Cornelius ha semplicemente tratto la conseguenza del primato assoluto dei fatti di coscienza. Spero di avervi mostrato in maniera abbastanza stringente che non va così». T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 92.

⁷⁶ M. Horkheimer, "Über Kants Philosophie", cit., p. 202.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 206.

nuto indispensabile per conferire nuovamente al kantismo antropologizzato una tensione utopica ed etica. Osservando al contempo una riflessione horkheimeriana di alcuni anni prima – presumibilmente del 1921, ovvero a breve distanza dall'iscrizione alle Facoltà di filosofia, psicologia e sociologia – egli criticava il riduzionismo materialistico seguendo le argomentazioni dell'idealismo corneliano, ovvero del kantismo antropologizzato e utopico. Il richiamo era, anche in questo caso, a Schopenhauer, e alla sua negazione di ogni attribuzione di vera realtà all'organizzazione psico-fisiologica degli esseri umani. Il materialismo incorreva dunque in una *petitio principii*:

[P]erché l'ultimo anello della catena si dimostra l'ultimo punto d'appoggio a cui sta agganciato il primo, e la catena un cerchio; e il materialista uguagliò il signore di Münchhausen che, nuotando in acqua, con le gambe a cavallo, si tirava fuori issandosi la treccia. Infatti, l'assurdità principale del materialismo consiste nel fatto che procede dall'*oggettivo*, e prende l'*oggettivo* fondamento ultimo di spiegazione, cioè la materia, in *abstracto*, solamente come *pensata*, avendo già fatto il suo ingresso nella forma [...] [M]entre in verità ogni oggettivo, già in quanto tale, è condizionato dal soggetto conoscente, dalle forme della sua conoscenza, che ha per presupposto, in molti modi, e se vi si toglie il soggetto scompare. Il materialismo è quindi il tentativo di spiegare il dato immediato dal dato mediato⁷⁸.

Negli scenari filosofici aperti dal programma di materializzazione fisiologica dell'apparato trascendentale, il pericolo principale era quindi rappresentato da una deriva in senso deterministico: l'antropologia risultante da una coerente applicazione dei principi della psicofisica finiva per basarsi su una dipendenza dello spirito dalla materia in cui era l'uomo-macchina cartesiano a naufragare l'uomo-cosmico kantiano. Il compito delle cosiddette scienze umane, declinate come parte delle *Naturwissenschaften*, sarebbe stato quello di produrre conoscenze sugli esseri umani appiattendone le sfaccettature ed eliminandone la storicità, avvalendosi dunque degli stessi metodi di misurazione matematici – secondo un modello epistemologico consolidato – che erano stati impiegati lungo l'evoluzione del pensiero scientifico moderno al fine di indagare i fenomeni naturali “inanimati”, o inorganici, ritenuti immutabili e fissi. La via intrapresa da numerosi pensatori alla fine del XIX secolo fu quella di rifiutare totalmente tale antropologia materialistica. Per citare uno degli esempi più illustri, Franz Brentano – che pubblicò la sua prima e importante opera, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, nel medesimo anno in cui il fondatore della psicologia fisiologica sperimentale mandava in stampa i *Grundzüge der physiologische Psychologie* – preferì recuperare, in tale contesto culturale, il

78 M. Horkheimer, “Beantwortung der Frage: Was heißt vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus aus die Behauptung, daß die materielle Entwicklung der Entwicklung des Bewußtsein vorhergegangen ist?”, *Gesammelte Schriften*, XI, cit., p. 21.

concetto scolastico di “inesistenza intenzionale”, così da metterlo a disposizione di una psicologia fondata non più in maniera empirica, almeno in senso stretto⁷⁹, ma in maniera idealistica e metafisica. In altre parole, si cercava di rivendicare l'irriducibilità dello psichico e dello spirito ai fatti della fisica e della materia⁸⁰.

3.3. La rottura epistemologica gestaltista

Un ultimo colpo, capace di sconvolgere il quadro epistemologico nel quale il kantismo antropologizzato affondava le proprie radici provenne dalla cosiddetta “crisi dei fondamenti” scientifici, dovuta soprattutto alle teorie di Planck e alla relatività di Einstein. Proprio al passaggio del secolo volgeva al tramonto l'impostazione meccanicistica della fisica classica come era risultata dalle interpretazioni di Newton e di Laplace. Al centro di tale dibattito si trovava il problema dell'unità del sapere scientifico, almeno per quanto questo potesse riferirsi alla natura. Il solido e compatto edificio della fisica tradizionale aveva iniziato a sgretolarsi già alla fine dell'Ottocento, con la scoperta dei campi elettromagnetici da parte di Faraday e le equazioni matematiche di Maxwell. Ciò che le nuove concezioni contribuivano a mettere in dubbio erano proprio le leggi di causalità e di rappresentazione dello spazio euclideo. Conseguentemente, due fra i più importanti assunti della gnoseologia kantiana – e il carattere aprioristico delle forme dell'intuizione – divenivano in tal modo insostenibili e obsolete. Negli anni in cui era ancora un giovane docente dell'Università di Francoforte, Horkheimer stesso – estremamente coinvolto, per formazione accademica, sia nella filosofia trascendentale sia nelle vicende di trasformazione del pensiero scientifico – cominciava a riflettere sulle ripercussioni di tali importanti scoperte, avvenute nell'ambito delle scienze naturali, sui movimenti neokantiani e sulle correnti di pensiero che, più in generale, si ispiravano a Kant. Egli si interrogava, sotto un profilo che potremmo definire cosmologico, su quale sarebbe stata una via

79 Per puntualizzare tale aspetto richiamiamo quanto riportato da Toccafondi: «Secondo Brentano, innanzitutto, i fenomeni psichici non coincidono con i *sense data* della tradizione dell'empirismo inglese, né vanno considerati alla stregua di fenomeni fisici, rispetto ai quali presentano caratteristiche del tutto diverse. Tutti i fenomeni psichici, infatti, si riferiscono sempre ad un oggetto interno, immanente (che può essere rappresentato anche da un oggetto non esistente): nella rappresentazione qualcosa è rappresentato, nel giudizio qualcosa è riconosciuto o respinto, nell'amore amato, nell'odio odiato, nel desiderio desiderato ecc. In questo riferimento interno ad un oggetto consiste ciò che Brentano definisce l'in/esistenza intenzionale dei fenomeni psichici». F. Toccafondi, *Il tutto e le parti*, cit., p. 11.

80 Le due opere furono pubblicate nel 1874. Nonostante la contrapposizione fosse esplicita, tuttavia, Poggi non ha mancato di puntualizzare che Wundt aveva già rifiutato il parallelismo psicofisico, affermando «l'esistenza in positivo di una dimensione psichica». Ciò attesta, al di là del rilievo, come Brentano stesso si muovesse all'interno di una prospettiva affatto estranea all'irrazionalismo. S. Poggi, *Le origini della psicologia scientifica*, cit., p. 18.

percorribile per il criticismo, rilevando come l'esito verso cui questo stava convergendo – applicando la confutazione einsteiniana dell'apriori – fosse il fenomenismo⁸¹.

La crisi dei fondamenti conduceva gli scienziati stessi a porsi problemi di natura filosofica nel quadro dei propri paradigmi conoscitivi. Poiché le nuove scoperte non erano più conciliabili con gli schemi trasmessi dalla tradizione, alcuni fra i più prominenti esponenti della fisica furono necessariamente coinvolti nel dibattito su un possibile ripensamento dell'impianto teorico generale newtoniano. Per esempio il matematico e fisico Gustav Robert Kirchhoff – che ebbe un ruolo importante nella formazione di Cornelius a Berlino – sostenne, prendendo nota della crisi del concetto di causalità, che la meccanica non avrebbe dovuto offrire alcuna “spiegazione” della realtà, poiché «il suo compito consiste[va] solo nel descrivere i processi che avvengono in natura nel modo più semplice possibile»⁸². Tuttavia anche l'analisi infinitesimale a cui si richiamò il movimento neokantiano “marburghese” nasceva proprio in tale contesto, caratterizzato da una profonda revisione delle concezioni matematiche su cui era stato imperniato l'intero discorso scientifico moderno: il matematico Karl Theodor Wilhelm Weierstraß – per menzionare un ulteriore pensatore importante sia per Cornelius sia, come più noto, per Husserl, anch'egli docente per alcuni anni all'Università di Berlino – poneva le basi della moderna teoria dell'analisi. Più in generale, riassumendo un dibattito che certamente non è nostro compito né ricostruire né delucidare, si potrebbe affermare che il problema della crisi dei fondamenti – anzitutto matematici – in cui incorse il pensiero scientifico *fin de siècle* fu sostanzialmente quello della disgregazione della concezione di scienza così per come si era affermata a partire da Galileo e Keplero. Entrava in crisi l'immagine di un universo scritto in linguaggio matematico e, quindi, la presunzione che “chi controlla la matematica controlla l'universo”. Da un punto di vista epistemologico furono dunque determinanti la scoperta dell'incompletezza dei teoremi matematici da parte di teorici quali Gödel e Hilbert. Con il venire meno del principale assunto della *ratio* moderna – causato dal fallito tentativo di dare una giustificazione formale all'insieme di definizioni e deduzioni dell'aritmetica – furono le innovazioni in campo fisico e matematico a imporre un necessario moto di riorganizzazione degli schemi di pensiero classici. In altre parole, non poteva essere più sufficiente affermare una razionalità scientifica basata solamente sulla misurabilità⁸³.

Le riflessioni di Ernst Mach – sulla cui centralità all'interno dello sviluppo del pensiero fi-

81 M. Horkheimer, “Zur Emanzipation der Philosophie von der Wissenschaft”, cit., pp. 335-340.

82 L. Geninazzi, *Max Horkheimer & C.*, cit., p. 107.

83 Keplero, come noto, affermò che l'unica differenza fra Dio e l'uomo consisteva nel fatto che il primo fosse da sempre a conoscenza di tutti i teoremi, mentre l'uomo non ancora. In tale convinzione risiedeva la fiducia in un compimento positivo, da parte delle scienze moderne, del progresso: mediante l'uso della razionalità scientifica così intesa l'umanità sarebbe stata un giorno in grado di conoscere tutti i teoremi e di avere, analogamente a Dio, il controllo totale sulle cose.

sico gli studiosi sono unanimi – andò a innestarsi in tale contesto di trasformazione dei paradigmi scientifici. Egli – che, come rilevato da Thomas Stephen Szasz, trascorse la sua esistenza nell'«Età della sicurezza»⁸⁴ – seppe inserirsi nei momenti decisivi del variegato dibattito di quegli anni, riuscendo a orientarlo in direzioni ineludibili per la riflessione epistemologica successiva: «L'importanza della sua opera consiste nel fatto che in essa l'antimeccanicismo, come concreta confutazione della scienza classica newtoniana, giun[se] a saldarsi compiutamente con l'affermazione della relatività storica della conoscenza»⁸⁵. Nonostante il principale movimento che pose ispirazione dalle sue idee – il cosiddetto empiriocriticismo – ambisse a divenire una corrente di natura filosofica, Mach manifestò sempre un'aperta diffidenza verso tale slittamento, rifiutando di venire accostato ad Avenarius e ribadendo come le sue fossero le riflessioni di uno scienziato – da considerarsi quindi interne alle scienze naturali e ai relativi metodi di indagine – svolte secondo un processo storico in cui le prime venivano a loro volta coinvolte⁸⁶. Il richiamo alla storicità del sapere scientifico comportava la contestazione del valore assoluto delle verità scientifiche associate alla tradizione newtoniana. Il relativismo machiano era una sorta di esortazione alla presa di coscienza da parte dello scienziato: quest'ultimo non doveva tentare di sostituire ai dogmi teologici – al fine più o meno implicito di riguadagnare una sicurezza esistenziale – delle verità scientifiche a loro volta dogmatiche⁸⁷. Riprendendo esplicitamente quanto suggerito nelle *Lezioni di fisica matematica* del 1876 da Kirchhoff, Mach elaborò quindi l'idea che il fine della scienza non consistesse più nella descrizione oggettiva e vera, tipica della scienza newtoniana, dei fenomeni naturali, ma che «la spiegazione o teoria di un gruppo di fenomeni [fosse] soltanto una descrizione di fatti a un livello superiore»⁸⁸. Tale soggettivismo della concezione scientifica avanzata da Mach non era

84 «Ernst Mach nacque nel 1838, in Moravia, allora parte dell'Impero austro-ungarico. Aveva dieci anni quando, nel 1848, sulla scia dello spirito liberale che, dalla Francia, stava diffondendosi in Europa, scoppiò la rivoluzione ungherese contro la monarchia asburgica. Anche se la rivoluzione fallì l'obiettivo del conseguimento dell'indipendenza nazionale, essa segnalò l'inizio di un lento processo di democratizzazione nell'Austria-Ungheria. Nel corso di questo processo fu abolita la servitù della gleba e fu concesso un crescente riconoscimento all'identità linguistica e all'autodeterminazione dei vari gruppi nazionali [...] che componevano l'Impero austro-ungarico. Parallelamente con questi mutamenti politici e sociali, si sviluppò un'atmosfera molto favorevole allo sviluppo delle arti e delle scienze. [...] Gli anni compresi fra il 1848 e la prima guerra mondiale furono caratterizzati nell'Austria-Ungheria da una diffusa fiducia nella stabilità e sicurezza del governo e dello Stato, associata alla convinzione che forze promotrici di mutamenti lenti ma continui verso condizioni sociali ancora migliori fossero costantemente all'opera. Era questa, almeno, la Weltanschauung sociale delle classi medie, superiori e delle élites al vertice di questa società. Quasi tutta la vita di Mach (egli morì nel 1916) trascorse in quest'epoca che potrebbe essere chiamata l'«Età della sicurezza» (nell'Europa centrale). Anche Freud e, ovviamente, numerose altre personalità eminentemente creative, vissero e produssero le loro opere principali in questo periodo». T.S. Szasz, «Prefazione», cit., pp. 8-9.

85 L. Geninazzi, *Max Horkheimer & C.*, p. 108.

86 *Ibid.*, p. 109-110.

87 T.S. Szasz, «Prefazione», cit., p. 11.

88 *Ibid.*, p. 10.

tuttavia un solipsismo. Ciò era possibile evincendo dall'ambiguità semantica del concetto-chiave del suo intero pensiero – quello di sensazione – con cui egli indicava una “connessione” [*Zusammenhang*] funzionale fra determinati elementi, concepiti sotto il punto di vista psico-fisico⁸⁹. In altre parole, le teorie di Mach risolvevano in “complessi di sensazioni” [*Empfindungskomplexe*] gli oggetti della fisica in generale, considerandoli dunque in una nuova meccanica relativistica capace di sostituire quella, ormai “dogmatica”, della fisica newtoniana classica⁹⁰. Alla base del soggettivismo e dell'economicità della scienza fisica che Mach andava proponendo vi era certamente l'adesione alle recenti concezioni darwiniane: la storia della scienza andava di pari passo con il processo di adattamento dell'uomo all'ambiente, pertanto la veridicità delle teorie dipendeva, funzionalisticamente, dalla loro capacità di adattarsi «a ciò che nei fatti [era] persistente»⁹¹.

Proprio a fronte dell'enorme influenza che ebbero nel dibattito sul positivismo alla fine dell'Ottocento, le teorie elaborate da Mach furono oggetto anche di innumerevoli critiche. Fra le più note possiamo ricordare, da un lato, la polemica condotta dal principale portavoce del materialismo dialettico novecentesco: Lenin, il quale inserendosi in un dibattito considerato ormai di una certa rilevanza politica – il rapporto fra scienza e marxismo è un tema vasto e controverso che purtroppo non possiamo affrontare⁹² – attaccò duramente i seguaci dell'empiri-

89 A fronte di tale ambivalenza, sottesa all'impiego machiano del termine “sensazione”, Szasz notava come «[n]ell'*Encyclopaedia Britannica* [...] l'opera di Mach [fosse] liquidata con una breve nota che si conclude[va] con il seguente biasimo: “La sua intera teoria appare viziata dalla confusione fra fisica e psicologia”». *Ibid.*, p. 15.

90 Come riportato da Thomas S. Szasz, indubbiamente tale relativismo machiano precorse a suo modo le successive teorie einsteiniane. Il premio Nobel per la fisica ebbe anche a riconoscere espressamente il proprio debito nei confronti dell'opera di Mach – seppur con qualche esagerazione, secondo quanto invece suggerito in proposito da Karl Popper: «Mach concepì ogni scienza come il compito di mettere ordine nelle singole osservazioni elementari da lui descritte come “sensazioni”. All'uso di questo termine si deve probabilmente se questo pensatore fu definito filosofo idealista o solipsista da individui che non ne avevano studiato a fondo l'opera. [...] Mach riconobbe i punti deboli della meccanica classica e non era molto lontano dal richiedere una teoria generale della relatività [...]. Gli stessi [James] Maxwell e H[einrich] Hertz, il quali, a uno sguardo retrospettivo, appaiono come coloro che hanno demolito la fede nella meccanica [...], nel loro pensiero cosciente aderirono senza riserve alla meccanica come alla base sicura della fisica. Fu Ernst Mach, nella sua *Mechanik in ihrer Entwicklung* [...], a scuotere queste fede dogmatica». *Ibid.*, pp. 13-14.

91 L. Geninazzi, *Max Horkheimer & C.*, cit., p. 110.

92 Nei limiti del nostro discorso, tuttavia, occorre sottolineare come il celebre testo di Lenin fosse oggetto di un interessante intervento redatto dal direttore dell'Istituto di ricerca sociale (in collaborazione con Friedrich Pollock) quando questi si trovava ancora nei panni del docente accademico a Francoforte. In particolare, il giovane Horkheimer sottoscriveva l'inconciliabilità delle teorie marx-engelsiane con la filosofia di Mach e Avenarius, poiché il materialismo dialettico, a differenza dell'empiriocriticismo, non era da intendersi come una visione del mondo (esso infatti non presupponeva un soggetto posto al di fuori del tempo). In questo senso l'empiriocriticismo andava considerato una filosofia reazionaria, che tendeva a stabilizzare l'esistente. Inoltre, la critica machiana al materialismo (in quanto assolutizzazione di determinati contenuti scientifici) non giustificava l'abbandono del materialismo dialettico, che non aveva difeso una determinata concezione della materia, ritenendo piuttosto che essa andasse considerata come un prodotto storico. Tuttavia Horkheimer non mancava di rilevare i tratti dogmatici delle posizioni leniniane (il cui libro era apostrofato come un «lavoro occasionale del capo, che richiama energicamente alla parola del materialismo bandendo ogni deviazione»): di queste criticava particolarmente l'ipostatizzazione degli oggetti fisici, cioè della realtà del mondo esterno, attribuendo al loro autore un oggettivismo non mediato, tendente a fare delle sensazioni il

riocriticismo (anzitutto russi), contestando come essi negassero le leggi, gli elementi e le proprietà della materia, così come erano note alla fisica fino a quel momento. Fu in tale contesto, peraltro, che Lenin bersagliò duramente Hans Cornelius che, nell'«introduzione di Mach alla traduzione russa di *L'analisi delle sensazioni*, [...] [veniva] raccomandato come un “giovane ricercatore” che segu[iva] “se non la nostra stessa strada, una strada molto vicina”», e i cui scritti erano citati, “con piacere”, fra quelli degli altri autori «che [avevano] saputo penetrare l'essenza delle idee di Avenarius», onde svilupparle “ulteriormente” in direzioni innovative⁹³. Altrettanto forti furono comunque le repliche a Mach che provennero dall'ambito più strettamente scientifico. Max Planck venne infatti a opporsi non meno energicamente alle note posizioni machiane, appuntando importanti critiche sul dissolvimento del concetto di oggetto a cui Mach esponeva la fisica, respingendone il fenomenismo, ritenuto inconciliabile con l'oggettività delle scienze naturali. Tuttavia, almeno per quanto riguarda il nostro discorso, il punto di principale interesse nell'intervento che Planck tenne durante la conferenza su *L'unità dell'immagine fisica del mondo* – oggetto delle riflessioni sollevate da Horkheimer in conclusione della sua tesi di dottorato – riguardava il rifiuto della visione associazionistica insita nell'empirismo machiano. Secondo Mach i nessi fra i fenomeni erano da considerarsi nel senso della coesistenza e della distinzione fra elementi, ma così si rendeva irraggiungibile il fine principale della scienza fisica, ovvero la ricostruzione di una teoria generale della natura⁹⁴.

Le leggi di sviluppo del mondo oggettivo e la sua descrizione soggettiva erano intimamente connesse, secondo Planck, poiché l'uomo stesso era da considerarsi quale parte integrante della natura: le prime non potevano quindi essere interpretate alla stregua di rappresentazioni

riflesso della realtà. Difendendo dunque gli argomenti mutuati dalle teorie machiane (e soprattutto dal kantianesimo antropologizzato corneliano, alla cui scuola si era andato formando) Horkheimer rilevava come Lenin finisse per avanzare una gnoseologia superata e “metafisica”, grazie alla quale poteva criticare sì i “machisti”, ma non tanto per tornare al materialismo dialettico originario, quanto piuttosto per proporre le proprie dogmatiche concezioni sul tempo, la causalità e la materia, attraversate, in reazione a Mach, dalla volontà di riproporre un'epistemologia divenuta ormai insostenibile e ideologica, perché fondata sul mero rispecchiamento fra fatti e teorie. Rispetto a ciò Horkheimer non mancava di sottolineare che la “filosofia” di Mach aveva preservato «la libertà, in quanto eredità dell'illuminismo, di impiegare i metodi delle scienze naturali anche in ambiti “superiori”», evidenziando anche la stretta «dipendenza dello sviluppo culturale da quello economico». L'importante saggio a cui facciamo riferimento fu redatto nel biennio 1928-29 e firmato con uno pseudonimo, probabilmente al fine di una pubblicazione. Nonostante non abbia ricevuto alcun titolo, né un'edizione, alcuni riferimenti (cifrati) alla ricezione del libro leniniano sono rintracciabili negli scritti horkheimeriani degli anni Trenta, così come sottolineato da Alfred Schmidt. Stando alla data di composizione del saggio su Lenin, e alle dichiarazioni di Adorno subito dopo il fallimento del tentativo di abilitazione, è lecito supporre che quest'ultimo potesse essere a conoscenza di tali riflessioni, il cui ruolo nelle considerazioni finali della sua prima tesi di libera docenza non dovrebbe perciò venire trascurato. A ogni modo, per approfondire tale cruciale nodo nel pensiero del primo Horkheimer si rimanda a M. Horkheimer, “[Über Lenins *Materialismus und Empiriokritizismus*]”, *Gesammelte Schriften*, XI, cit., pp. 171-188; A. Schmidt, “Nachwort des Herausgebers. *Unter welchen Aspekten Horkheimer Lenins Streitschrift gegen den 'machistischen' Revisionismus beurteilt*”, in *ibid*, pp. 418-425.

93 V.I. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, cit., p. 214.

94 L. Geninazzi, *Max Horkheimer & C. gli intellettuali disorganici*, cit., pp. 113-114.

soggettive, come se la causalità e le proprietà della materia fossero delle immagini mentali – esistenti solo “nella testa” degli esseri umani – segnatamente degli scienziati naturali e dei fisici. Come giustamente fu rilevato da Geninazzi, nel corso della sua produzione Mach era tornato implicitamente su posizioni meccanicistiche, principalmente a causa della sua opposizione ai nuovi modelli fisico-energetistici che erano sorti in seguito alla scoperta della cinetica dei gas – quindi della termodinamica e del principio di discontinuità nella trasmissione dell'energia che si affermarono al volgere del secolo⁹⁵. Come si evince inoltre dai riferimenti contenuti nella tesi di dottorato di Horkheimer⁹⁶, anche le concezioni di Planck relative all'irreversibilità dei processi naturali organici dovettero rappresentare un importante momento di riflessione nel quadro della reinterpretazione del criticismo condotta secondo gli insegnamenti di Cornelius. Esse confermarono infatti, da una prospettiva olistica largamente gradita anche al “maestro” accademico, che la spiegazione meccanicistica dei fenomeni naturali andava ritenuta superata e obsoleta, poiché anche la fisica teorica andava confermando, nei suoi sviluppi e risultati più recenti, la sostanziale insufficienza dell'interpretazione materialistica tradizionale. Si dischiudevano in tal modo vie di indagine e di concettualizzazione della natura finalmente capaci di confermare le concezioni che Kant aveva cominciato a elaborare nella seconda parte della *Critica del giudizio*.

Fu proprio nel contesto di questa “gigantomachia” della scienza positiva di fine secolo che – con il collasso del paradigma sei-settecentesco di conoscenza razionale – avvenne il tramonto dei modelli di pensiero “puri”, rigidi e deterministici, avulsi dalla prassi e infallibilmente certi. Ciò che all'epoca cominciò a emergere era la definitiva crisi della razionalità classica, assieme alla necessità di prendere congedo dai suoi schemi astratti e dai suoi strumenti logico-argomentativi, in maniera tale da rendere giustizia a una realtà percepita ormai come composta e incostante, di per sé refrattaria all'inserimento in sistemi di pensiero chiusi. Era, in altre parole, un problema di verità, nel senso in cui tale attributo non pareva più accostarsi a rap-

95 Mach simpatizzò con i meccanicisti poiché l'energetismo ripropose una “versione aggiornata” del meccanicismo tradizionale, reintroducendo così proprio il dualismo fra sensibilità e intelletto da lui ampiamente contestato. *Ibid.*, pp. 112-113.

96 M. Horkheimer, “Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft”, cit., p. 70. «Le [...] argomentazioni di Planck sull'irreversibilità danno un'idea del rivolgimento che si è compiuto in questa scienza [la fisica]». Affermazioni a riguardo possono essere consultate vedendo M. Horkheimer, “Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis”, cit., pp. 64-65. Horkheimer recepì inoltre anche la critica di Planck al principio di economicità del pensiero: «La “fenomenologia fisica” di Mach è contrapposta alla visione materialistica della fisica che oggi è sostenuta soprattutto da Max Planck. Secondo quest'ultimo i concetti del microcosmo fisico non sono affatto mere costruzioni concettuali che ordinano le sensazioni percepibili, bensì riproduzioni di una realtà trascendente che diviene sempre più esatta con il progresso della scienza. La fisica contesta decisamente il fatto che concetti e giudizi siano, come pensa Mach, prodotti ordinatori spirituali basati sul “principio di economia” del pensiero, cioè metodi di esposizione delle connessioni sensibili quanto più possibilmente semplici». M. Horkheimer, “Zur Emanzipation der Philosophie von der Wissenschaft”, cit., p. 346.

presentazioni del reale fatte sulla base di un determinato novero di deduzioni. Al contrario, era diffuso il senso di bisogno per una nuova immagine delle cose capace di fornire forme di astrazione più consone a cogliere la pienezza, la complessità e le diverse stratificazioni. È infatti interessante rilevare come, in un certo senso, fosse la “vita del reale” a divenire un perno centrale tanto dei bergsonismi quanto degli stessi scientismi. Ciò ci sembra particolarmente evidente non appena gettiamo uno sguardo sulla prima prospettiva empiricamente fondata e scientifica di olistmo: la *Gestalttheorie*. L'irruzione di quest'ultima, attorno agli anni Dieci, nel convulso dibattito – spesso nel quadro di un'aperta “rivolta” – nel positivismo otto-novecentesco, ebbe conseguenze assolutamente non trascurabili nella trasformazione dei modelli di razionalità, così come andava profilandosi da mezzo secolo. Nonostante sia innegabile che alcuni aspetti del pensiero olistico, nonché il concetto di *Gestalt* stesso, fossero estremamente popolari nella Germania dell'epoca – si pensi al cosiddetto *George-Kreis*, che ne fece la chiave di volta per la reinterpretazione della poetica simbolista francese –, la novità della psicologia della forma consistette precisamente nell'evitare una contrapposizione diretta con il pensiero scientifico, tentando piuttosto di riformarlo dal suo interno, invalidandone, mediante un impiego spregiudicato della sperimentazione, tanto il meccanicismo quanto le costruzioni più astrattamente speculative.

Per certi versi il momento culminante delle teorizzazioni dei gestaltisti – indicati collettivamente nella Scuola di Berlino, a fronte sia del trasferimento dei fondatori nell'Università della capitale, sia dell'insediamento di Wolfgang Köhler alla direzione dell'Istituto di psicologia fondato da Carl Stumpf – fu l'ideazione dell'isomorfismo: concezione di matrice interamente köhleriana, grazie alla quale parevano finalmente superabili le difficoltà in cui languiva il parallelismo psicofisico, alle quali abbiamo fatto cenno in precedenza. Nel 1920 Köhler pubblicò il fondamentale studio *Die psychischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand* con cui, riprendendo proprio alcuni rilievi mossi da Planck contro Mach, offriva una rilettura immanente dell'identità fra ordine naturale e ideale. Non è un caso che questo testo abbia trovato un'immediata eco nella prima tesi di Horkheimer, ovvero del più brillante “allievo” di un attempato “proto-gestaltista”. Cornelius fu infatti un osservatore attento e partecipe dei tentativi, intrapresi dalla cerchia di Wertheimer, di corroborare sperimentalmente una concezione della natura monistica e olistica – di ascendenza spinoziana, oltre che kantiana – verso cui anche la propria filosofia aveva costantemente teso. Tuttavia i gestaltisti erano degli sperimentatori e, per quanto la psicologia della forma come psicologia generale ambisse a fare di se stessa una filosofia, anche in virtù dell'estrema specializzazione dei saperi le sue scoperte erano destinate a rimanere confinate nell'ambito delle scienze naturali. Considerato tale aspetto, Cornelius do-

vette guardare con estrema partecipazione anzitutto alla possibilità di includere l'epistemologia gestaltista in un quadro filosofico coerente, accordando quindi una grande attenzione proprio agli studi condotti da Horkheimer in quel periodo, come suo allievo e probabile successore. Ovviamente tali aspettative, se erano pacificamente coltivate da un professore che aveva lungamente simpatizzato per una riforma in senso psicologico e olistico del kantismo, non potevano però trovare un diretto riscontro con un pensatore che, invece, intese presto mutare indirizzo e tentare un rinnovamento del materialismo dialettico. Nonostante ciò, Horkheimer aveva anche recepito profondamente la portata della rivoluzione che la *Gestalttheorie*, sul piano gnoseologico, andava a compiere anche e soprattutto nei confronti della tradizione filosofica: essa stava infatti ponendo le basi per una rottura epistemologica dalle conseguenze del tutto cruciali.

La psicologia della forma, evolvendosi dai primi richiami di Stumpf e dal dibattito inaugurato da Ehrenfels⁹⁷ in una “teoria” della *Gestalt* di ordine più generale e comprensivo, contribuì in maniera decisiva – riprendendo proprio le parole di Horkheimer – a decretare il “fallimento” della «spiegazione meccanicistica nelle scienze naturali»⁹⁸. Prima di essa non vi era stato un tentativo altrettanto efficace, né universalizzante, all'interno delle *Naturwissenschaften* stesse, di confutare l'atomismo caratterizzante la concezione del vivente e dei fenomeni naturali della teoria della conoscenza. Diffondendosi nel retroterra filosofico del *Positivismusstreit*, al passaggio del secolo la *Gestalttheorie* si collocò indubbiamente all'interno del più ampio processo di “trasformazione”⁹⁹ del positivismo stesso. In quanto esponenti di un movimento critico, anche i gestaltisti respinsero l'approccio analitico – basato sulla scomposizione e la ricomposizione di elementi semplici e giustapposti in coesistenza spazio-temporale – proprio dei tradizionali approcci metodologico-concettuali delle scienze e che, a dispetto del nascente del pensiero della complessità, caratterizzava perlopiù la psicologia dell'epoca. Tuttavia, è opportuno rilevare che il contributo della teoria della *Gestalt* allo studio della percezione, per quanto fosse un aspetto specifico a cui gli stessi il suo contributo specifico riguardasse lo studio della percezione, a cui i gestaltisti attribuirono uno statuto centrale e

97 Nonostante i celebri studi di Wertheimer sul movimento apparente, risalenti al 1912, e convenzionalmente ritenuti l'atto di nascita del gestaltismo, inficiassero sia l'individuazione dell'oggetto di Cornelius sia l'illusione di giudizio di Schumann, ridimensionando notevolmente i “fattori” soggettivi (visti più come “integrativi” che come “costitutivi”), il professore monacense aveva svolto un ruolo non secondario in tali sviluppi. Oltre a essere stato un ispiratore e, a suo modo, un precursore, da un punto di vista strettamente filosofico il suo merito fu quello riconosciutogli anche da Horkheimer: aver “introdotto” le qualità gestaltiche nella gnoseologia, prendendo sul serio i risultati scientifici in modo tale da ripensare convenientemente la teoria della conoscenza in un processo storico di riflessione e riforma dei paradigmi conoscitivi. O. Asbach, *Von der Erkenntniskritik zur Kritischen Theorie der Gesellschaft*, cit., p. 57.

98 M. Horkheimer, “Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis”, cit., p. 59.

99 A tale processo partecipò attivamente anche Cornelius con la messa in discussione di ogni “approccio analitico” in psicologia. D. Lindenfeld, *The Transformation of Positivism*, cit., p. 118.

decisivo, da un punto di vista più ampio esso contribuì significativamente a modificare le coeve concezioni scientifiche relative al rapporto fra mente e natura, quindi fra conoscenza ed esperienza oppure fra ragione umana e non-umana.

Innanzitutto, già di per sé la *Gestaltpsychologie*, anche volendone circoscrivere il contributo al solo studio della percezione, fornì un equipaggiamento teorico capace di controbattere, attraverso la concezione di significato inerente, di coerenza, e persino di ordine delle unità di senso, la tendenza alla stravolgimento, alla strumentalizzazione e alla decomposizione dell'esperienza moderna. Essa imponeva a un argomento filosofico i medesimi canoni di controllo e verifica proprio del dibattito scientifico¹⁰⁰. La scomposizione dell'unità del sapere – dovuta alla crescente specializzazione e ai progressi delle scienze naturali – che nel complesso aveva decretato quel “crollo” dell'idealismo assoluto da cui si inaugurò il “ritorno” alla filosofia trascendentale, era ovviamente il filo conduttore delle riflessioni degli stessi positivisti fin dalla seconda metà dell'Ottocento: anche Helmholtz e Comte avevano osservato con preoccupazione gli effetti negativi di tale processo sul piano culturale, inteso in senso ampio quale capacità di comprendere il mondo e di autodeterminarsi dell'individuo quale soggetto della storia¹⁰¹. Ma era stato solo con la Grande Guerra che il potenziale distruttivo della *ratio* pose la questione tanto del mondo “senza testa”, quanto della stessa disarticolazione dell'esperienza:

Una causa di questo fenomeno è evidente: le quotazioni dell'esperienza sono crollate. [...] Con la guerra mondiale cominciò a manifestarsi un processo che da allora non si è più arrestato. Non si era notato, che, dopo la fine della guerra, la gente tornava dal fronte ammutolita, non più ricca, ma più povera di esperienza comunicabile? Ciò che poi, dieci anni dopo, si sarebbe riversato nelle fiumane dei libri di guerra, era stato tutto fuorché esperienza passata di bocca in bocca. E ciò non stupisce. Poiché mai esperienze furono più radicalmente smentite di quelle strategiche dalla guerra di posizione, di quelle economiche dell'inflazione, di quelle fisiche dalle battaglie caratterizzate da grande dispiego di mezzi e materiali, di quelle morali dai detenuti di potere. Una generazione che era ancora andata a scuola col tram a cavallo, si trovava, sotto il cielo aperto, in un paesaggio in cui nulla era rimasto immutato fuorché le nuvole, e sotto di esse, in un campo di forze attraversato da micidiali correnti ed esplosioni, il minuto e fragile corpo dell'uomo¹⁰².

Scrivendo questo passo iniziale per il saggio “Il narratore”, Benjamin riprendeva certo la

100J. Crary, *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kultur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, p. 133.

101Riportiamo in proposito le considerazioni di Ludovico Geymonat (seppur polemicamente rivolte contro Husserl): «[L]e scienze positive hanno avuto un chiaro significato razionale fin quando furono legate a una visione sistematica (filosofia) del mondo, fin quando cioè furono dei “rami” di essa; oggi questo legame si è interrotto e perciò esse attraversano una profonda crisi malgrado gli incontestabili successi conseguiti dalle ricerche specialistiche. Può essere opportuno notare che i pericoli connessi a questo frantumarsi dell'unità del sapere erano già stati chiaramente percepiti da August Comte e da Hermann von Helmholtz». L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, VII, Garzanti, Milano 1981, pp. 27-28.

102W. Benjamin, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolaj Leskov*, Einaudi, Torino 2011, pp. 7-8.

teoria del romanzo lukacsiana e la tesi di uno svuotamento di senso quale cifra della modernità¹⁰³. Si trattava quindi di una critica alla dissoluzione di quella totalità compiuta e organica, in cui uomo e mondo si davano in unità originaria e indivisibile, nella cui lieta cornice era stata concepita la grande epica classica, cioè l'*epos* omerico. Il tema non era peraltro nuovo, essendo appunto sulla base di una simile concezione di uomo “cosmico” della grecità antica che spesso l'idealismo tedesco classico aveva tentato di enunciare un principio, speculativo, capace di dare un fondamento all'unificazione fra libertà umana e natura, fino al raggiungimento di quella forma compiuta e articolata incarnata nel sistema dell'*Enciclopedia* hegeliana. E quindi è evidente come una visione analoga abbia spinto i gestaltisti nei loro tentativi di confutare il dualismo, di risanare la frattura fra natura e spirito, fra scienza e vita, e di dimostrare l'astrattezza delle singole determinazioni, così come dei singoli vissuti osservati nel loro isolamento. Ciò aveva certamente delle implicazioni etico-politiche, poiché finiva per condannare la concezione estraniata, funzionale e strumentale della *ratio*, se non si risolveva addirittura in un'opposizione – come nel caso di Koffka e Köhler, con i quali si estese il concetto di “totalità organizzata” all'intero piano della realtà naturale, ovvero del mondo “esterno”, costituito dagli oggetti fisici inorganici – al concetto soggettivo e meramente regolativo di ragione, gettando quindi nuove basi per ripensarne la valenza conoscitiva e ontologica.

Già da questa breve panoramica si evince chiaramente come i futuri teorici critici non poterono però certamente seguire la *Gestalttheorie* lungo l'intero arco delle sue riflessioni, considerando anche come gli esiti del gestaltismo assunsero la forma di una scienza sociale – si pensi a Kurt Lewin – dai toni terapeutici. Tuttavia, come stiamo iniziando a vedere, anche Horkheimer e Adorno furono significativamente influenzati dalla “rivoluzione” non solo epistemologica, ma filosofica, a cui la teoria della *Gestalt* obbligava il kantismo antropologizzato e l'idealismo trascendentale di Cornelius: la revoca del primato della soggettività costitutiva, ovvero un nuovo decentramento dell'uomo che obbligava a rivedere la celebre svolta – piuttosto “tolemaica” – compiuta da Kant con le Critiche. Una testimonianza di come fosse proprio questo aspetto a riassumere l'importanza del gestaltismo per gli “allievi” di Cornelius ci proviene già dalle riflessioni di Horkheimer in un contributo giovanile quale *Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis*. Qui l'assistente traeva dalla *Gestalttheorie* un'«obiezione di principio contro la costituzione del concetto di coscienza della *Transcendentale Sys-*

103«Il nostro mondo – scriveva Lukàcs – si è fatto infinitamente grande ed in ogni suo angolo più ricco di doni e più denso di pericoli di quanto non fosse quello dei greci. Ma questa ricchezza “toglie” il senso positivo e concreto che reggeva la loro vita: la totalità». La modernità si rifletteva così nell'epopea borghese, dove gli “eroi romanzeschi” divenivano dei “cercatori”. G. Lukàcs, *Teoria del romanzo. Saggio storico-filosofico sulle forme della grande epica*, Fratelli Melita, La Spezia 1981, pp. 41, 73.

tematik»¹⁰⁴. In tale contesto Horkheimer definiva l'“obiezione gestaltteoretica” nei termini di un “pungolo” [*Spitze*] rivolto contro l'intero sviluppo storico del concetto di coscienza e, ovviamente, soprattutto contro la filosofia trascendentale influenzata da Kant¹⁰⁵. Rischiano di ripeterci, dobbiamo sottolineare come tale aspetto non venisse tuttavia a riproporre il realismo ingenuo di un mondo “senza testa”, poiché la teoria gestaltista sottolineava anzi il momento creativo e costruttivo della conoscenza, superando così tanto le versioni più aggiornate del positivismo moderno, che assimilavano concetti e teorie all'elaborazione di fatti a un “livello superiore” (sulla scia di Mach), sia lo stesso materialismo dialettico declinato nel senso di una teoria del “riflesso”, con cui l'avanguardia leniniana degradò il marxismo a statica *Weltanschauung* – ovvero il futuro Diamat¹⁰⁶.

3.4. L'antropologia gestaltista

La concezione attiva e creativa del soggetto della conoscenza nel gestaltismo fu precorsa dagli sviluppi di una psicologia scientifica e, soprattutto, sperimentale i cui studi, come è stato osservato da Jonathan Crary, andavano a modificare significativamente la questione dell'intuizione sensibile, almeno per come era stata definita all'epoca in cui aveva vissuto il filosofo di Königsberg: «Prima del diciannovesimo secolo l'uomo percipiente è in genere considerato un recettore passivo di stimoli [...] Ciò che invece prende forma negli ultimi due decenni del diciannovesimo secolo è un concetto di percezione in cui il soggetto [diventa] un organismo

104M. Horkheimer, “Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis”, cit., p. 29.

105Ivi.

106Nel corso sulla prima *Critica* del 1959, Adorno veniva infatti a difendere le ragioni storiche dell'idealismo di fronte al realismo ingenuo della nuova ontologia come del materialismo ortodosso. Che in tale contesto evocasse Feuerbach, cioè il tema dell'opera engelsiana a cui si riallacciava Lenin con *Materialismo ed empiriocriticismo*, è un chiaro indizio di come la polemica leniniana abbia certamente costituito un punto di riflessione importante per i teorici critici, senza che tuttavia ne fossero condivise le idee di fondo. In proposito ci sembra chiaro il seguente commento di Adorno: «[L']idealismo può essere falso in quanto sistema o schema della conoscenza che si afferma e si pone una volta per tutte; ma è anche vero nella misura in cui indica un certo stadio di autoriflessione dello spirito, e al contempo un livello di pensiero in sé mediato, cioè di non ingenuamente contrapposto alla realtà, che prima non si era dato. E voglio comunque dire che ogni filosofia che non ha in sé questo momento della mediazione (che un tale pensiero guarito dall'idealismo si chiami ontologia o “Diamat”), che ciascun pensiero di questo tipo non giunge oltre gli interrogativi kantiani e l'idealismo, ma ricade solamente dietro di esso. Non si tratta, per riprendere le parole di Feuerbach, di essere *contro*, bensì *oltre* l'idealismo». Come rilevato tuttavia nell'apparato critico, Feuerbach aveva parlato in tale contesto di religione e non di fede: ciò sembra però solo confermare come il pensiero adorniano, avendo modificato la citazione, fosse evidentemente rivolto proprio all'opera leniniana, e all'identificazione fra idealismo e agnosticismo (ovvero “fideismo” contrario al materialismo, in quanto quest'ultimo a sua volta identificato con l'ateismo) che l'attraversava, con la quale Lenin aveva peraltro attaccato, insieme a Kant e all'empiriocriticismo, anche Cornelius. T.W. Adorno, *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, cit., p. 390.

psicodinamico [...] che costruisce attivamente il mondo attorno a esso»¹⁰⁷. Infatti Ehrenfels, confrontandosi criticamente con i rilievi contenuti in *L'analisi delle sensazioni* di Mach, affermò che la riproduzione degli elementi psichici non era affatto una copia esatta dei dati empirici forniti attraverso la stimolazione degli organi di senso. Le forme psichiche, secondo Ehrenfels, non andavano considerate alla stregua di una mera “unione” [*Zusammenfassung*] degli elementi, poiché le prime andavano a sovrapporre ai secondi qualcosa di nuovo e, in una certa misura, perfino di indipendente. Ciò differenziava notevolmente le *Gestalten* ehrenfelsiane dalle corrispondenti forme, spaziali o acustiche, analizzate da Mach. Quest'ultimo le aveva concepite infatti esclusivamente in quanto somma o riunione di singole sensazioni, e non come qualcosa di nuovo rispetto agli elementi su cui esse si fondavano. Tali teorie, a cui i gestaltisti si richiamarono esplicitamente, scorgendovi l'atto di nascita del proprio approccio, furono tuttavia confermate empiricamente solo agli inizi del XX secolo, quando Wertheimer scoprì il principio di organizzazione di due stimoli che, a una certa distanza, davano origine a un fenomeno percettivo unitario – segnatamente a un'illusione di movimento. Come noto, le famose ricerche sul movimento apparente di Wertheimer resero obsoleti gli studi psicologici basati sul metodo dell'introspezione, al cui posto veniva a svolgere un ruolo determinante, invece, l'osservazione dei processi visuali, intellettivi e comportamentali umani: mentre la scienza del XIX secolo era orientata allo studio del pensiero e della «psicologia dei popoli» [*Völkerpsychologie*], nel XX secolo i gestaltisti fecero della psicologia lo studio della percezione¹⁰⁸. Ciò che propriamente veniva a cadere del quadro teorico in cui si muovevano le indagini della psicologia ottocentesca era la cosiddetta «ipotesi di costanza» [*Konstanzannahme*], secondo la quale «lo stimolo e la sua ricezione periferica [determinavano] pressoché completamente il dato sensoriale»¹⁰⁹.

Nel panorama della psicologia otto-novecentesca tale assunto, ricavato a partire dalle leggi psicofisiche di Weber-Fechner, aveva svolto un ruolo centrale: nel suo importante manuale di fisiologia ottica Helmholtz lo rielaborò nei termini di una dipendenza della sensazione dall'intensità. Egli parlava quindi di una certa «soglia dello stimolo» [*Reizschwelle*], dal momento che, con la sovrabbondanza della stimolazione, poteva osservare come la vista non fosse più in grado di registrare il dato sensoriale ottico¹¹⁰. Presupponendo il sussistere di una corrispondenza puntuale fra stimolo e sensazione, la psicologia aveva stabilito come le illusioni fossero

107Riportato in U. Beiküfner, *Blick, Figuration und Gestalt*, cit., p. 112.

108Era in particolare l'introspezione analitica wundtiana a cedere il passo – in ambito psicologico, ma secondo un approccio che verrà a essere definito “fenomenologico” – allo studio della visione organizzata in determinate forme.

109F. Toccafondi, *Il tutto e le parti*, cit., p. 44.

110H.v. Helmholtz, *Handbuch der physiologischen Optik*, Voss, Leipzig 1867, pp. 387-388.

errori di giudizio dovuti alla mancata registrazione dei dati forniti dalla stimolazione, rettificabili con la focalizzazione dell'attenzione sui dati sfuggiti. Come rilevato da Toccafondi, lo stesso Stumpf scorse nell'idea helmholtziana delle «illusioni di giudizio» [*Urteilstäuschungen*] una prova a «sostegno della validità delle [...] ipotesi ausiliarie escogitate per mantenere in piedi l'ipotesi di costanza»¹¹¹, la quale era il vero e proprio assunto della psicologia dell'epoca, basata sull'idea del parallelismo psicofisico, ma della quale abbiamo avuto occasione di segnalare i limiti precedentemente. Nella psicologia dell'epoca agiva ancora la teoria dell'imitazione del XIX secolo, secondo cui, al di là della percezione soggettiva, era la somma degli stimoli a comporre l'immagine del mondo, in una sorta di “mosaico”. Questo tipo di costruttivismo – anche nelle sue versioni più aggiornate, ovvero relative a quei fenomeni di fusione che furono ampiamente studiati da Stumpf in ambito acustico- musicale – ruotava attorno al dibattito sul ruolo delle cosiddette «funzioni mentali superiori»¹¹², che sommarono i dati forniti dai sensi in un determinato ordine di successione o di simultaneità, seguendo i rapporti di coesistenza o contiguità dati all'interno di un solito contesto spazio-temporale.

Analogamente a quanto avveniva nella fotografia, gli oggetti erano ritenuti immagini estratte della natura, anziché l'espressione figurata di essa: era infatti l'apparato trascendentale del soggetto a costituire la sintesi necessaria a ottenere un fenomeno unitario che, senza tale processo, sarebbe andato disgregandosi, non avendo in se stesso alcuna consistenza né configurazione determinata. La realtà era quindi un costrutto nel senso che dipendeva dalla coscienza: nella filosofia kantiana la costruzione fu difatti un'opera comprensibile solo a partire dall'Io, non dall'intuizione e dallo spazio. Secondo Kant sarebbe difatti l'intelletto a costituire l'unità spaziale intuita, il fenomeno, che altrimenti sarebbe apparso scomposto in un caos disordinato di informazioni. Tuttavia, come abbiamo visto, alla fine del XIX secolo la geometria euclidea, su cui tale modello era basato, era entrata in crisi, e i metodi di conoscenza della natura fondati sulla matematica subirono pertanto un processo di profonda revisione. In particolare, divenne insostenibile il carattere necessitante e aprioristico delle forme geometriche. Nell'ambito della gnoseologia i metodi fenomenologici presero a rivedere la concezione kantiana della rappresentazione dello spazio, nella crescente consapevolezza che il fenomeno non potesse più essere inteso come un'immagine della realtà, ma come l'intuizione di un certo ordine delle cose. Per chiarire tale passaggio possiamo richiamare quanto osservato da Gernot e Hartmut Böhme:

Il materiale dato non contiene alcun ordine, regolarità, unificazione. Ci si è chiesti se ciò corrispondesse alla

111F. Toccafondi, *Il tutto e le parti*, cit., pp. 44-45.

112S. Poggi, *Le origini della psicologia scientifica*, cit., p. 10.

verità. Ciascuna esperienza naturale insegna che non ci è data una molteplicità sconnessa, ma delle cose. La psicologia della forma ha fatto di ciò un tema proprio e confutato empiricamente, se possibile, Kant. [...] La scienza non ha a che fare con sedie o alberi, in ogni caso non la scienza naturale che era per Kant la disciplina portante: la fisica. Essa ha a che vedere con una molteplicità di dati. Questi vengono prodotti in serie misurabili con l'aiuto degli strumenti di misurazione, come prodotti dell'analisi nella chimica, come risultato della sezione e della dissezione nella biologia. Come prescrive Descartes nelle *Regulae*, il primo passo nella conoscenza scientifica è l'analisi, la ricerca degli elementi. Il risultato è, come formulato giustamente da Kant, una molteplicità priva di connessioni. [...] Che qualcosa sia una pietra, un corpo o un fiore, nell'analisi va dimenticato, [...] poiché tali unità contengono [...] il sapere pre-, e quindi non-scientifico, che abbiamo dell'oggetto. L'estraniamento comincia con l'analisi. [...] Quanto sappiamo va dimenticato e tagliuzzato: così comincia la scienza¹¹³.

Al di là della critica, a suo modo già romantica, alle scienze analitiche – un tema ricorrente nel dibattito sul positivismo in cui si inserì la *Gestalttheorie*, e ampiamente sviluppato nel 1894 da Dilthey, in un testo culturalmente influente quale le *Idee su una psicologia descrittiva e analitica* – il passo puntualizza una questione centrale del nostro discorso: solo la psicologia della forma, quale momento di un più generale movimento di “materializzazione” dell'apparato trascendentale, andò effettivamente a confutare, in via sperimentale, l'idea che la realtà fosse costituita da elementi semplici, da molteplicità indifferenziate, da flussi sconnessi di informazioni sensoriali, laddove questo era invece il prodotto dei procedimenti analitici e non il dato “primario” su cui essi venivano esercitati. La psicologia della forma sviluppava in laboratorio quanto Georg Simmel aveva rilanciato, nel 1913, recuperando il concetto di intuizione goethiano. Essa non vedeva solo delle singolarità isolate, come quelle sensibili, ma coglieva totalità organizzate, essendo queste già prodotti intellettuali¹¹⁴.

Nello stesso anno in cui veniva pubblicato il *Goethe* di Simmel, Wolfgang Köhler assesta-

113H. Böhme, G. Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, pp. 298-299. Come noto, il libro dei Böhme sulla dialettica dell'illuminismo in Kant è stato duramente criticato da Habermas, che l'ha accusato di irrazionalismo ed estetismo “alla moda”, nonché di psicologizzare indebitamente l'interpretazione del pensiero kantiano, con un eccessivo riferimento sia alla vita che alla “personalità” del filosofo. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 303-311. Da parte nostra concordiamo con la seconda obiezione, perché il testo pare impiegare in modo onnilaterale, sovrabbondante e decisamente astorico le “scoperte” della psicanalisi freudiana, trasformandola in una sorta di strumento di inquisizione, oltre che d'interpretazione, universale. Nel primo rilievo habermasiano scorgiamo invece una certa parzialità, dovuta principalmente al fatto che, con le “dodici lezioni”, si veniva a condannare in blocco il “postmodernismo” à la Foucault, con la sua (supposta) identificazione fra sapere e potere. Nella misura però in cui, richiamandosi al filosofo di Poitiers, i Böhme vennero ad ampliare i relativi studi nell'ambito della cosiddetta “archeologia” foucaultiana del sapere (che documentarono la nascita di un'epistemologia in cui la legge di costituzione veniva a essere considerata “interna”, anziché “esterna”, ai fenomeni osservati) il loro lavoro conserva un certo interesse. M. Foucault, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972, pp. 35-40.

114In proposito si veda anche il binomio contemplazione-indagine della natura, su cui Georg Simmel interveniva, con la sua esegesi della morfologia goethiana, soprattutto nel terzo capitolo, intitolato “Einheit der Weltelemente” (in cui non mancò di riferirsi anche all'opera di Alexander von Humboldt). G. Simmel, *Goethe*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1913, pp. 50-96.

va un colpo decisivo alla radicata dottrina delle sensazioni inavvertite e delle illusioni di giudizio¹¹⁵, contestando la sostenibilità di una relazione di tipo funzionale fra fenomeni psichici e fisici, cioè l'idea che stimoli e *sense data* fossero variabili indipendenti in senso assoluto. L'opinione di Köhler invece – riprendendo il principale argomento con cui Cornelius aveva esordito la sua “carriera” accademica – era che, proprio la stessa possibilità di correggere le illusioni ottiche, focalizzando l'attenzione su quanto inizialmente non era stato “notato”, costituisse di per sé una prova dell'intervento dei fattori centrali sui processi di analisi, i quali determinavano modifiche nella percezione stessa¹¹⁶. Tuttavia fu propriamente dal 1920, con la pubblicazione dello studio köhleriano sulle *Gestalten* fisiche e, quindi, con la relativa elaborazione dell'isomorfismo – con cui la relazione fra il fisico e lo psichico veniva letta in chiave di congruità anziché di parallelismo¹¹⁷ – che l'impianto teorico della psicologia tradizionale ottonevicesca, sostanzialmente incentrato sulla costruzione di elementi irrelati tramite l'azione di determinati fattori soggettivi a loro esterni, venne messo in dubbio. Sotto il profilo filosofico, questo studio rivide la dottrina dell'appercezione trascendentale e della formazione concettuale kantiana: l'unità di senso non era più considerata come una sorta di espressione dell'interiorità del soggetto, quanto come una proprietà delle stesse conformazioni naturali. Con la possibilità di pensare anche i processi organici, oltre a quelli psichici, in termini di *Gestalten*, si inaugurava una riconsiderazione del carattere morfologico della natura stessa in am-

115Scritto l'anno dopo la pubblicazione degli studi sul movimento apparente con cui veniva inaugurata ufficialmente la teoria della forma, *Über unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen* segnò, come scriveva il suo autore alla fine degli anni Cinquanta, una “rottura” non solo epistemologica, bensì accademica: «Eravamo eccitati da ciò che avevamo scoperto, e ancor più dalla prospettiva di trovare altri fatti che ci avrebbero ulteriormente illuminati. Ma non era solo la stimolante novità della nostra impresa che ci ispirava. Vi era anche una sensazione generale di sollievo, come se fossimo sfuggiti da una prigione. E la prigione era in effetti la psicologia che veniva insegnata nelle università quando eravamo ancora studenti». Riportato in D. Varin, “Introduzione”, in E. Funari, N. Stucchi, D. Varin (a cura di), *Forma ed esperienza*, cit., p. 77.

116Sebbene nel testo di Köhler *Ueber Verschmelzung und Analyse* non venisse citato, in esso si richiamavano i rilievi del suo principale prosecutore, Felix Krueger che, proprio a partire da Cornelius, aveva ampiamente criticato il “falso atomismo” e la fisicalizzazione della psicologia insite nell'ipotesi di costanza avanzata da Stumpf. W. Köhler, “Sensazioni inavvertite e illusioni di giudizio”, *ibid.*, pp. 77-101 (80).

117Tramite l'isomorfismo Köhler teorizzò anzitutto che i principi gestaltici non valessero solo per i fenomeni psichici complessi, ma anche in ambito fisico (per esempio nei fenomeni elettrici, nei flussi idraulici e nei suoni vocalici). In psicologia ipotizzò dunque che le strutture fisiologiche sottostanti e i processi psichici superiori fossero isomorfi. Nel corso della sua produzione, tuttavia, lo psicologo estese notevolmente l'uso del concetto di *Gestalt*, trasponendolo in numerosi altri ambiti dello scibile, dove fu impiegato come chiave di lettura della personalità, delle figure, della composizione di parole e frasi, come pure della società. Cfr. W. Köhler, *Die psychischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand. Eine naturphilosophische Untersuchung*, Vieweg, Braunschweig 1920. Quest'idea fu ampiamente condivisa dai neo-empiristi della *Gesellschaft für empirische Philosophie* di Berlino, di cui Köhler fu infatti membro assieme a Hans Reichenbach. L'interesse nutrito all'epoca da Horkheimer per le prospettive epistemologiche inaugurate da tali nuovi sviluppi scientifici si attesta anche a fronte dei suoi amichevoli contatti con quest'ultimo. Perfino Walter Benjamin ebbe modo di conoscere Reichenbach e, tramite lui, rendersi edotto degli sviluppi del gruppo di Berlino. Cfr. H.J. Dahms, “Hans Reichenbachs Beziehungen zur Frankfurter Schule – nebst Bemerkungen zum Wahren, Schönen und Guten”, in L. Dannenberg, A. Kamlha, L. Schäfer (Hrsg.), *Hans Reichenbach und die Berliner Gruppe*, Vieweg, Braunschweig 1994, pp. 333-349.

bito scientifico, secondo un punto di vista per il quale l'oggetto, anziché dissolvere la sua specificità in una forma astratta, manifestava se stesso in quanto universale, rendendo in certo senso visibile, a partire dallo stesso fenomeno empirico osservato, la propria essenza ideale¹¹⁸. Nonostante infatti siano stati sollevati non pochi rilievi in proposito, il concetto di *Gestalt* – avanzato in ambito gestaltista o meno – non può essere assimilato a quello di uno schema formale astratto. Una prova ne è anche la difficile traduzione. Annette Simonis ha avuto modo di pubblicare un illuminante studio filologico su tale fondamentale termine della lingua tedesca, ricostruendone dettagliatamente le fasi più salienti di trasformazione e di trasmissione lungo un arco cronologico che si è esteso da Goethe fino al Novecento. Uno degli aspetti a nostro avviso più interessanti del suo lavoro è individuabile proprio nell'aver efficacemente dimostrato come la parola *Gestalt* rappresenti una categoria totalizzante che, accanto al termine *Bildung*, presenta una “figura olistica” e una “concezione gestaltica” nel cui significato è insito un «potenziale utopico [...] sorretto da una promessa di unità e identità specifica»¹¹⁹.

Esordendo in ambito anzitutto estetico, nella sua storia l'idea di *Gestalt* non è mai stata intercambiabile con il termine *Form* – nonostante tale assimilazione sia presente anche in ambito germanofono. Per citare un noto esempio, nel programma di formazione totalizzante avanzato da Friedrich Schiller appena cinque anni dopo la pubblicazione della terza *Critica* – e palesemente influenzato da questa – è difficile non notare come il filosofo usasse il termine *Gestalt* appositamente in polemica con il concetto di forma, che di per sé presupponeva proprio quel tipo di estraneità fra intelletto e sensibilità contro cui si opponevano le sue *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*: «L'oggetto dell'istinto formale [...] si chiama forma [...] un concetto che include tutte le qualità [...] e tutte le relazioni delle medesime [...]. Finché noi pensiamo semplicemente sulla sua forma, essa è senza vita, una pura astrazione; finché noi semplicemente la sua vita sentiamo, essa è senza forma, pura impressione. Unicamente in quanto la sua forma vive nella nostra sensazione e la sua vita si forma nel nostro intelletto, egli è forma vivente e questo sarà sempre il caso in cui lo giudichiamo bello»¹²⁰. Più in generale, al di là del singolo interprete, la germanista ha rilevato come qualunque scrittore abbia

118 Occorre tuttavia sottolineare come i gestaltisti fossero interessati al carattere morfologico della percezione e che, pertanto, tale primato del visibile fosse maggiormente riscontrabile nella scuola fenomenologica husserliana, dove la «visione delle essenze» [*Wesensschau*] giocò un ruolo cruciale. A ogni modo l'intellectazione di tale morfologia aveva a sua volta come scopo la possibilità di rendere visibile l'idea fondamentale della cosa, poiché la forma diveniva l'espressione esteriore di un gioco di forze fra elementi relati al suo interno. Da un certo punto di vista, possiamo dire che per i gestaltisti le cose avevano una loro interiorità. Su tali aspetti si appuntarono le frequenti accuse di panpsichismo mosse alla psicologia della *Gestalt*.

119 A. Simonis, *Gestalttheorie von Goethe bis Benjamin*, cit., p. 1.

120 Nel passo Schiller non parlava quindi di *Form*, ma di *lebende Gestalt*, con cui occorre intendere una forma piena di contenuto. F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo. Callia o della bellezza*, Armando Editore, Roma 1976, pp. 170-171.

avuto occasione di parlare – almeno fino alla metà del XX secolo – di *Gestalt* o *Gestalten*, suggerisse al lettore «più di un discorso su mere forme e strutture»¹²¹.

Investito dell'aura goethiana della *Gestaltlehre*¹²², il concetto divenne una eminente «figura di pensiero» [*Denkbild*] del discorso culturale tedesco, tanto in campo estetico e filosofico, quanto in quello scientifico. Il richiamo a tale tradizione, di per sé contrapposta – a cominciare dalla *Farbenlehre* – alla fisica newtoniana, e in particolare al suo concetto strumentale di ragione, faceva infatti da filo conduttore nelle riflessioni di quanti impiegavano il concetto di *Gestalt*. Ciò valse, come noto, anche per i gestaltisti della Scuola di Berlino. Proprio nella sua influente opera del 1920 – dedicata alla possibilità di estendere il concetto di *Gestalt*, pensando quindi anche i processi inorganici in quanto *morphai* – Köhler aveva infatti citato un verso celebre di *Epirrhema* di Goethe nel titolo del quarto capitolo: «L'interno è l'esterno» [*Denn was innen, das ist außen*]¹²³. Ancora nel suo *La psicologia della forma* l'ideatore dell'isomorfismo psicofisico intese richiamarsi nuovamente al modo goethiano di intendere la “forma sensibile”, quale espressione figurata di un gioco di forze interno, onde criticare il carattere astratto delle qualità figurali ehrenfelsiane:

In tedesco la parola “*Gestalt*” si usa spesso come sinonimo di foggia o forma. Ehrenfels, prendendo il caso della forma come il più importante e ovvio fra le sue qualità, usò la denominazione di “*Gestaltqualitäten*” per tutte quante. [...] A questo punto sembra indicata una nota di carattere generale circa la terminologia. In sé e per sé le nuove caratteristiche di Ehrenfels erano semplicemente oggetti di grande interesse. Egli non riconobbe il significato molto più generale dell'organizzazione, né il fatto che per la massima parte sono i prodotti dell'organizzazione a mostrare i migliori esempi di *Gestaltqualitäten* come loro attributi. Ora, in lingua tedesca (almeno dal tempo di Goethe) il sostantivo “*Gestalt*” ha due significati: oltre alla connotazione di forma e foggia quale attributo di cose, esso ha anche il significato di una concreta entità *per se stessa*, che fra le pro-

121A. Simonis, *Gestalttheorie von Goethe bis Benjamin*, cit., p. 4.

122Considerandola come una chiave di lettura universale dei fenomeni naturali, Goethe definì la morfologia come «dottrina della metamorfosi» [*Verwandlungslehre*]. Essa rappresentava la forma visibile – apparente e fenomenica – di un tipo originario di l'oggetto cui veniva a essere una variazione singola. Come noto, sulla base di quest'idea, gli studi naturalistici, essenzialmente botanici, del padre della *Gestaltlehre*, lo indussero, al culmine di studi condotti durante i suoi viaggi lungo la penisola italiana, a tentare di elaborare la suggestiva raffigurazione di una cosiddetta “pianta originaria” [*Urpflanze*], che avrebbe dovuto fungere da archetipo della morfogenesi e della polimorfia vegetale. *Ibid.*, pp.

123W. Köhler, *Die psychischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand*, cit., p. 173. Il testo della famosa poesia di Goethe sulla morfologia – e la relativa mereologia – recitava: «*Müset im Naturbetrachten / Immer eins wie alles achten. / Nichts ist drinnen, nichts ist draußen; / Denn was innen, das ist außen. / So ergreift ohne Säumnis / Heilig öffentlich Geheimnis! / Freut euch des wahren Scheins, / Euch des ernstesten Spieles! / Kein Lebend'ges ist ein Eins, / Immer ist's ein Vieles*». Riportato in M.G. Ash, *Gestalt psychology in German Culture*, cit., p. 85. Il poemetto goethiano ebbe larga fortuna nel dibattito sul positivismo *fin de siècle*, basti pensare che anche Richard Avenarius ne aveva fatto menzione in uno dei suoi primi lavori. R. Avenarius, “Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie”, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, n° 18, 1894, p. 400. Esso doveva quindi essere ben presente allo stesso Cornelius, quando avanzò la “relatività” dei concetti di interno ed esterno. H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., pp. 243-246.

prie caratteristiche abbia, o possa avere, una forma¹²⁴.

Tali argomentazioni non rimandavano ovviamente solo alla tradizione tedesca, quanto anche alla ricezione in essa di temi e motivi ben presenti alla speculazione antica. Già Platone e Aristotele avevano riflettuto entrambi sul rapporto fra l'intero e le parti, dedicandovi particolare attenzione nel *Teeteto*¹²⁵ e nella *Metafisica*¹²⁶. Proprio in riferimento a una tradizione ontologica risalente a quest'ultima, Brentano concepì l'unità di coscienza come un “fatto”¹²⁷ decisivo e peculiare della sfera psicologica. Nonostante non sia possibile ricostruire qui i molteplici fili di un dibattito ampio e complesso, ciò che occorre a questo punto rilevare è come il concetto di identità e unità delle forme psichiche e fisiche – attorno a cui ruotavano gran parte delle riflessioni della Scuola di Berlino – contenesse esplicitamente aspetti etici e metafisici, oltre che estetici. Essi venivano riformulati in ambito sperimentale con l'ambizione di far compiere al discorso scientifico, in certo senso, una torsione, reintegrando nei suoi schemi sia le *qualité non négligeable* sia il “più” dell'esistenza, i quali sarebbe stato possibile istituire una conoscenza “a misura d'uomo”. Essa poteva essere al contempo tanto non alienata ed estraniata dalla realtà naturale o dalla prassi, quanto attenta alla sua dimensione individuale, creativa e spirituale.

Si può forse comprendere meglio, giunti a questo punto, la rilevanza delle “scoperte” gestaltiste nell'ambito di quel particolare genere di kantismo antropologizzato che era sorto a partire dal confronto con le riflessioni provenienti dall'ambito fisiologico e, soprattutto, psicologico della modernità tedesca. Nonostante «[n]ella storia delle idee filosofiche il rapporto tra psicologia e antropologia costitui[sca] il luogo di un autentico travaglio, nel quale è possibile

124«In realtà – dichiarava poco dopo lo psicologo – la categoria della “Gestalt” si può estendere molto al di là dei limiti dell'esperienza sensoriale». La critica al carattere astratto delle “qualità figurali” ci sembra mostrare che esse venissero comunque lette in maniera “corneliana” da Köhler. Queste avrebbero quindi indicato propriamente non solo delle forme, bensì delle determinate proprietà, o caratteristiche [*Merkmale*], riferibili invariabilmente (comuni) a un certo numero di complessi, come ad esempio il “minore” e il “maggiore” di un suono, oppure “l'angolarità” di una figura. Sebbene non siano state riscontrate influenze in tal senso, la questione meriterebbe forse di essere approfondita, perché la critica sollevata dallo psicologo investiva in generale il dibattito sull'astrazione, oltre che sulle qualità figurali, condotto all'epoca sulle pagine della *Zeitschrift für Psychologie*. W. Köhler, *La psicologia della Gestalt*, cit., pp. 119-120.

125«Perché di ciò che ha parti l'intero è necessariamente tutte le parti. O tu dici che anche l'intero è una certa idea unica generatasi dalle parti, ma diversa da tutte le parti?» Platone, “Teeteto”, in G. Cambiano (a cura di), *Dialoghi filosofici di Platone*, Utet, Torino 1981, p. 315.

126«Si dice “intero” [*holon*] ciò a cui non manca nessuna delle parti costitutive in base alle quali esso viene considerato come intero per natura». Aristotele, “Metafisica”, *Aristotele, I*, Mondadori, Milano 2008, p. 820.

127«Il risultato della nostra indagine è che la totalità del nostro stato psichico, per quanto possa essere intricato, forma sempre una unità reale. Si tratta notoriamente del fatto dell'unità della coscienza [...]. Essa consiste (come si riconosce evidentemente a partire da ciò che percepiamo interiormente) nel fatto che tutti i fenomeni psichici che si trovano in noi simultaneamente, per quanto siano diversi, come il vedere e l'udire, il rappresentare, il giudicare e l'inferire, l'amare e l'odiare, il desiderare e il rifuggire, e via dicendo, appartengono complessivamente a una realtà unitaria in quanto interiormente sono percepiti come coesistenti. In quanto fenomeni parziali essi costituiscono i fenomeni psichici, le cui componenti non sono cose distinte o parti di esse, ma rientrano nel loro reale contenuto». F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt, II*, Duncker & Humblot, Leipzig 1874, p. 214.

leggere i segni di un cambiamento epocale che abbraccia l'intera modernità»¹²⁸ e che, pertanto, non spetta certo a noi delucidare, il significato della *Gestalttheorie* per la tradizione neokantiana più empirica – ma non empirista – fu di grande portata, poiché comportò il superamento delle opposte unilateralità con cui psicologia e antropologia si erano spesso a contrapposte: l'una risolvendo il corpo nell'anima l'altra l'anima nel corpo circoscrivendo dunque il mondo alla sfera dell'interiorità o a quella dell'esteriorità, e riducendo la realtà a immagine mentale oppure a proprietà e leggi di una materia grezza. All'interno di un clima intellettuale che, dalla fine dell'Ottocento, aveva visto l'intero orizzonte culturale tedesco impegnato, anche in ambito strettamente positivista, per una revisione del carattere meccanico formale e astratto delle scienze “dure” – sottoposte a un processo di specializzazione e funzionalizzazione che le rendeva sempre più estranee al concetto enfatico di cultura – non possono essere sottovalutate le implicazioni utopiche sottese al discorso gestaltista. Queste furono chiaramente distinguibili proprio nei primi decenni del Novecento dove – al di là del comune riferirsi alla *Gestalt* in modo estremamente vario e diversificato – la Germania era lacerata da passioni contrastanti, tra l'entusiasmo e l'orrore generati dal progresso dalla tecnica, con le sue promesse di illimitata liberazione e il contemporaneo manifestarsi dei più foschi spettri della meccanizzazione – immancabilmente concretizzatisi nelle ecatombi del 1914-18, dal cui fango emergeva un nuovo rapporto organizzativo e amministrativo tra l'uomo e la società.

Nelle concezioni della *Gestalttheorie* riecheggiano le preoccupazioni attorno al carattere formale della burocrazia amministrativa, la contrapposizione alla modernità uniformante e massificata, la critica dell'alienazione del discorso scientifico dall'esperienza degli uomini reali e viventi, come pure l'opposizione allo svuotamento di senso del progresso, i cui effetti più lampanti si erano prodotti nella strumentalizzazione delle persone e dei cittadini nelle logiche di un'insensata guerra dei materiali¹²⁹. Nello spirito di un'epoca che faticava a tenere il passo della tecnica meccanizzata e si aggrappava disperatamente a ogni risposta potesse promettere di salvare l'uomo dalla dissoluzione a cui pareva condannarlo l'intelletto – quindi in un conte-

128R. Martinelli, “Psicologia o antropologia? Alcune oscillazioni nella semantica delle *Geisteswissenschaften*”, *Fenomenologia e società*, n° 30, 2007, cit., p. 61.

129Molti dei principali esponenti della *Gestaltpsychologie* lavorarono infatti ai propri studi durante la stagione del primo conflitto mondiale. Alcuni (per esempio il “fondatore” Wertheimer) furono arruolati e, forse proprio a fronte della loro coscrizione in qualità di scienziati, ebbero modo di farsi un'idea tangibile della portata distruttiva sia del conflitto che del progresso tecnico a cui furono chiamati a dare il proprio contributo. Il termine *Materialschlacht* rende molto bene la disumanizzazione dell'evento, e ciò valse non solo in senso figurato. Numerosi sopravvissuti riportarono infatti gravi patologie, compromettenti le più “normali” funzioni cognitive. Ricordiamo che Adhémar Gelb, all'epoca attivo nel laboratorio di Schumann a Francoforte, dedicò gran parte delle proprie attività di ricerca, assieme a Kurt Goldstein, proprio allo studio dei reduci affetti da lesioni cerebrali, concentrandosi in particolare su fenomeni particolarmente gravi di daltonismo. Cfr. A. Gelb, K. Goldstein (Hrsg.), *Psychologische Analyse hirnpathologischer Fälle auf Grund von Untersuchungen Hirnverletzter, I-II*, Barth, Leipzig 1920.

sto in cui, verso il medesimo fine, convergevano i discorsi più disparati, spesso declinati in forma conservatrice, reazionaria o ciecamente nazionalista –, la teoria della *Gestalt* richiamava l'attenzione sulla percezione, sul momento di unità estetica fra intellegibile e sensibile, che aveva caratterizzato la stagione classica dell'idealismo tedesco: in essa, fu propriamente la stessa esperienza umana, non intesa come una somma di fisiologia e psicologia, ma come articolazione vivente della duplicità della natura umana stessa, a essere rivalutata nel suo valore. Non stupisce dunque che un motivo caratteristico del pensiero tedesco, come fu la morfologia goethiana, potesse conoscere una rinnovata fortuna negli anni di maggiore disorientamento dell'intellettuale umanista.

È già di per sé significativo che, invece di essere soppiantata dai modelli di fisica newtoniana e, soprattutto, dall'affermarsi di una storia naturale in seguito agli studi darwiniani, la morfologia goethiana abbia sperimentato una seconda giovinezza – certamente più florida rispetto alla distratta attenzione ricevuta al tempo della sua formulazione – proprio con il Novecento, trovando una propria collocazione nel pensiero e nell'opera di numerosi autori, alcuni dei quali furono proprio i principali esponenti di quella trasformazione del positivismo più volte richiamata nel nostro discorso¹³⁰. Anziché mostrare il suo carattere regressivo nei confronti delle concezioni scientifiche naturali moderne, la teoria gestaltica trovò un largo impiego in ambito estetico-artistico alla fine dell'Ottocento, per venire poi ripresa nella scienza culturale, tramite l'opera *Goethe* di Georg Simmel¹³¹. La fortuna di questa categoria del pensiero fu quindi largamente il prodotto di un moto generale di reazione al processo di modernizzazione: uno spettro estremamente vasto, articolato e contraddittorio di intellettuali tedeschi si andò riappropriando del concetto di *Gestalt*. Di per sé, questo era parte integrante della tradizione culturale della borghesia colta tedesca. Tuttavia, esso non fu ripreso nella sua originarietà di significato ma, al contrario, subì una costante metamorfosi, venendo declinato diversamente a seconda dei contesti intellettuali che se ne riappropriavano. Tornando dal generale al particolare, possiamo dunque osservare come – al di là della sua onnipresenza nel coevo dibattito tedesco della modernità – Adorno e Horkheimer, nel loro periodo universitario, siano stati “formati” considerandolo sotto una particolare prospettiva: quella dell'evoluzione delle scienze e della conseguente riflessione epistemologica che, nel quadro del kantismo corneliano, assumeva una specifica connotazione antropologica, a cui si andrà ricollegando l'esigenza

130D. Lindenfeld, *Transformation of positivism*, cit.

131Fu Simmel a innervare la *Gestalt* goethiana di elementi schilleriani al fine di “arginare” gli effetti totalizzanti della prima, dinamizzandone la legge d'unità quale “norma libera”. A. Simonis, *Gestalttheorie von Goethe bis Benjamin*, cit., p. 95. Il richiamo a questa lettura “totale” della forma è sintetizzabile nell'espressione «alles Gestalt, und alles zweckend zum Ganzen», con cui il giovane Goethe lodò l'architettura gotica del Duomo di Strasburgo, esaltandone l'armonia fra le parti e il tutto. J.W. Goethe, “Von deutscher Baukunst”, in S. Seidel (a cura di), *Werke*, XIX, Aufbau, Berlin 1960, p. 34.

di una riforma della gnoseologia e del criticismo. Con ogni probabilità furono queste le premesse discorsive che resero il passaggio alla dialettica quasi una forma di coerenza.

«La teoria critica non giunge alla totalità, la *critica*.»

«[N]on è ontologia, né materialismo positivo.»

«Non è conciliabile con il positivismo.»

«[L]a scienza è una forza produttiva fra le altre, intrecciata coi rapporti di produzione.»

«Il materialismo realizzato sarebbe anche *l'abolizione* del materialismo.»

T.W. Adorno
Zur Spezifikation der Kritischen Theorie

4.1. *L'eredità della formazione accademica*

Attraverso le ricerche della psicologia della forma furono messi in discussione i fondamenti della filosofia della coscienza su cui era imperniato il sistema kantiano. Il primato della soggettività costitutiva, il carattere indifferenziato e amorfo del materiale della sintesi, il carattere aprioristico delle forme dell'intuizione spazio-temporale, erano aspetti della filosofia trascendentale ormai insostenibili, e la successiva tradizione gnoseologica, che insisteva nel mantenerli seppur in forma rielaborata, rivelava con ciò più il suo atteggiamento dogmatico e conservatore, che l'onestà del suo richiamo alla tradizione criticista. Per quanto il variegato movimento neokantiano avesse accettato il confronto filosofico con le scienze, al fine di partecipare alla riflessione sui risultati raggiunti dalle singole discipline e affinare così la consapevolezza metodologica della propria teoria della conoscenza, esso però rifiutava di prendere seriamente in considerazione il fatto che anche le scienze stesse erano sottoposte a un proprio processo storico – come peraltro era già stato suggerito dalle riflessioni sulla meccanica di Ernst Mach. Da un lato difendendo gli aspetti obsoleti del pensiero di Kant proprio in quel ramo gnoseologico dove avrebbero dovuto essere confrontati criticamente con i risultati scientifici e, dall'altro, dichiarando obsoleta sia la cosa in sé che la dimensione propriamente metafisica del criticismo in nome di una supposta aderenza ai traguardi del pensiero razionale, il neokantianesimo negava la sua stessa ragion d'essere: la convinzione che la filosofia e le

scienze dovessero contaminarsi vicendevolmente in maniera tale da promuovere il processo di demitologizzazione – quindi l'illuminismo inteso «nel senso più ampio»¹. Ciò detto, è opportuno anche distinguere come, considerando Horkheimer, sia certamente possibile individuare alcune influenze neokantiane piuttosto significative – su tutte il rapporto fra empiria e teoria filosofica, che ebbe occasione di riflettersi nell'originario progetto horkheimeriano di un materialismo interdisciplinare denominato *Kritische Theorie*² – mentre, considerando Adorno, simili linee di continuità fra l'apprendistato e il pensiero maturo furono certamente meno lampanti ma non del tutto assenti, soprattutto prendendo in esame le riflessioni di quest'ultimo riguardo alla rottura epistemologica apportata dalla *Gestalttheorie*.

Abbiamo già avuto modo di rilevare quanto gli studi dedicati alle origini della teoria critica francofortese divergano nei giudizi sul ruolo e sul grado di importanza da attribuire alla formazione accademica e, conseguentemente, al magistero corneliano – almeno nel senso più ampio di confronto “altamente qualificato” con i temi e i problemi del kantismo, della *Gestalttheorie* e della fenomenologia. Al tempo stesso, abbiamo anche visto come il nodo determinante sia rappresentato particolarmente dalla posizione di Adorno, il quale allora privilegiava i propri interessi musicali e aveva certamente un coinvolgimento minore e ben più travagliato con l'istituzione universitaria. Volendo riassumere l'argomentazione più persuasiva in favore di una svalutazione della formazione universitaria nel pensiero adorniano possiamo richiamarci al tema dell'autocensura – o, meglio, dell'adattamento: le idee sostenute nei testi accademici giovanili non appartenevano all'autore, ma al loro supervisore, esse erano dettate dall'inevitabile esigenza di adeguarsi, secondo una consuetudine diffusa, al punto di vista di un “maestro”, e ciò soprattutto nel caso in cui si mirasse a costruirsi un futuro nell'istituzione universitaria. A suo tempo abbiamo già esposto le carenze di tale ricostruzione: essa pone un confine troppo netto fra “adeguamento” e apprendimento, trascurando quanto delle idee riportate passivamente potesse comunque entrare a far parte del bagaglio culturale adorniano, mentre proprio l'approccio estremamente critico verso un determinato “punto di vista” non dimostra una radicale estraneità, quanto piuttosto un effettivo coinvolgimento che non può essere liquidato solo in base a un successivo abbandono di posizioni giovanili o di ambiti

1 M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit, p. 41.

2 A. Schmidt, “Nachwort des Herausgebers. Die philosophischen Frühschriften. Grundzüge der Entwicklung des Horkheimerschen Denkens von der Dissertation bis zur 'Dämmerung'”, *Gesammelte Schriften, II*, cit., p. 457. «[F]in qui sei rimasto, malgrado il nostro Hegel, un kantiano – scriveva Adorno nella “lettera aperta” a Horkheimer – Poiché ciò che ti irritava della metafisica era metafisico al tempo stesso, ispirato dalla possibilità contro la realtà, che tu attendesti e attendi in ogni attimo; sebbene un rigido tabù ti proibisca di mischiare il reale con il possibile [...]. I tuoi genitori si attenevano ancora alla legge ebraica: da bambino hai osservato il divieto d'immagini estendendolo anche alla promessa della loro religione, la speranza». T.W. Adorno, “Offener Brief an Max Horkheimer”, cit., p. 157.

di ricerca. Come ogni elaborazione, anche il compromesso intellettuale è un confronto che l'autore compie in primo luogo con se stesso pertanto, per quanto edulcorate ne risultino, anche le opinioni espresse a tali condizioni non sono altro che il prodotto, nel bene e nel male, di un pensiero riflettuto.

Sussiste inoltre anche un appiglio fattuale che vale a invalidare una completa irrilevanza degli anni di apprendistato. Essa si potrebbe sostenere infatti solo nell'eventualità che Adorno, dopo il distacco dalle posizioni dell'ordinario e dalla filosofia accademica dominante a Francoforte, si fosse effettivamente lasciato alle spalle, relegandola nell'oblio di un passato che doveva passare, la complicata esperienza formativa degli anni Venti. Anche coloro che hanno proposto soluzioni decisamente critiche riguardo al peso della formazione universitaria in Adorno hanno dovuto constatare il permanere dello spettro corneliano. Come nota infatti Olaf Asbach, uno dei pochi interpreti ad aver preso in considerazione, «seppur in modo [...] unilaterale»³, la figura di Cornelius in una biografia su Adorno era Hartmut Scheible, il quale aveva stilizzato il professore monacense – a causa del suo tendere «a ottenere concetti e leggi universali iniziando ad astrarre dal dato particolare dell'esperienza» – in una sorta di «immagine negativa della successiva teoria critica», tanto da ritenere che, sotto molti punti di vista, la *Dialettica dell'illuminismo* fosse da leggersi nei termini di una successiva «vendetta degli autori nei confronti del loro “insegnante accademico”»⁴. Motivandolo sulla base della critica al pensiero identificante contenuta nell'opera del 1947 e della teoria dei “nomi” avanzata vent'anni dopo – nel solco di Benjamin – nella *Dialettica negativa* Scheible estendeva anche oltre tale giudizio: «[D]ifficilmente è immaginabile una filosofia che sia maggiormente contrapposta, al pensiero di Adorno, di quanto lo fosse la dottrina di Cornelius per cui il movimento della riflessione filosofica andrebbe a compiersi con l'estraniamento dall'oggetto, vissuto nell'intuizione, e verso una distaccata concettualità»⁵.

Incidentalmente, alcuni appunti possono essere mossi contro queste affermazioni, per esempio osservando come esse tralascino l'accento ontologico del concetto di oggettività in Cornelius e la centralità attribuita da quest'ultimo a tale intuizione, nonché come la suddetta teoria dell'astrazione si basasse proprio sulla ritenzione delle somiglianze fra *qualia*. Questi tuttavia sono soltanto dettagli se invece consideriamo le tesi avanzate da Scheible da un punto di vista cronologico, valutando come esse contraddicano quanto intenderebbero suggerire, poiché finiscono per attribuire un peso tutt'altro che trascurabile agli anni della formazione adorniana. Più in generale, ci pare che le conclusioni a cui approda tale discorso non abbiano

3 O. Asbach, *Von der Erkenntniskritik zur Kritischen Theorie der Gesellschaft*, cit., p. 127.

4 *Ivi*.

5 H. Scheible, *Theodor W. Adorno*, cit., p. 29.

sufficientemente vagliato quanto l'enfatico accento corneliano sulla “sensibilità”⁶, giustamente rilevato anche nel testo di Scheible, caratterizzasse un empirismo poco empiristico quanto piuttosto intellettualistico. Una versione concettuale estremamente raffinata di filosofia “humana” dell'esperienza che, a cominciare dalla seconda metà del XVIII secolo, aveva fatto da battistrada ai vari approcci fenomenologici successivi mediante un'attenzione dedicata al piano dell'immanenza della coscienza personale e alla della variegata realtà naturale stessa. Il contatto tra il pensiero corneliano e la fenomenologia si poneva così, quantomeno, sul piano delle medesime fonti condivise. Inoltre, tornando ad Adorno, che l'insofferenza anti-kantiana – soprattutto anti-neokantiana – abbia avuto una eco significativa nelle opere dialettiche, le quali sembrano essere pensate in polemica con i vieti indirizzi che caratterizzarono il clima culturale accademico del primo dopoguerra tedesco, rappresenta una prova significativa della loro influenza. Ciò mostrerebbe, innanzitutto, come gli insegnamenti di Cornelius non siano scomparsi senza lasciare traccia. Se istituimo un confronto prendendo le mosse dagli aspetti più generali del libro “più nero” dei francofortesi, vediamo che il carattere filo-ontogenetico dei processi cognitivi, il nesso fra conoscenza e autoconservazione, l'intreccio fra universalità e singolarità, la consapevolezza che le condizioni costitutive sono materiali e viventi, furono temi già presenti nel pensiero corneliano, e che pertanto l'opera sulla dialettica, anche a fronte della lettura per opposizione avanzata da Scheible, testimonia il sussistere di un lungo e aspro confronto con i tratti suddetti.

Nel corso universitario del 1957-1958, intitolato *Erkenntnistheorie*, tali echi riemergevano nel quadro delle lezioni che, dopo il rimpatrio, Adorno impartiva agli studenti dell'Università di Francoforte. Presentando una concezione dialettica di gnoseologia come «terra di nessuno» [*Niemandsländ*] – *focus imaginarius* fra psicologia, logica e metafisica – Adorno dedicava particolare attenzione al testo kantiano, dandone una lettura che si richiamava ampiamente agli anni dell'apprendistato. Soprattutto il primo gruppo di lezioni, incentrato sul rapporto fra conoscenza e psicologia, può essere caratterizzato come un bilancio di quanto egli ebbe ad apprendere durante la formazione universitaria, dal momento che conteneva ampi riferimenti alle teorie “psicologistiche” di Cornelius, discuteva le concezioni elaborate negli anni Dieci-Venti dai fondatori francofortesi del gestaltismo, e infine riprendeva temi e problemi trattati negli scritti di dissertazione e libera docenza. Sebbene non rientri nelle possibilità del nostro studio sciogliere l'intreccio di fili pazientemente dispiegati dal professor Adorno ai suoi studenti, un'incursione nel primo gruppo di lezioni – incentrato sul rapporto fra gnoseologia e psicolo-

6 «Della filosofia trascendentale di Cornelius non è più tardi rimasto molto altro se non l'accentuazione della sensibilità contro le pretese del soggetto». *Ivi*.

gia – può aiutarci a comprendere quanto i contenuti appresi negli anni di studi siano stati sottoposti a una riflessione pluriennale, estesa fino al dopoguerra. Come noto, il corso sulla teoria della conoscenza a cui facciamo riferimento fu pubblicato – con un'edizione “pirata” decisamente artigianale, effettuata da una Junius-Drucke che all'epoca era poco più di una tipografia – sotto il titolo di *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*. Tale edizione, per quanto non affatto scevra da errori o lacune nella resa di alcune parti, non fu però sottoposta ad alcuna revisione, restando abbastanza fedele alla trascrizione disponibile presso l'*Adorno Archiv*. Nonostante si siano quindi sollevate obiezioni sull'opportunità di impiegare tale materiale come chiave ermeneutica⁷, nel quadro del nostro lavoro non vediamo però impedimenti in tal senso poiché, se affrontate da un punto di vista filologico, le lezioni costituiscono una viva testimonianza del cantiere concettuale adorniano – e dello stesso carattere di *work in progress*, tipico del suo pensiero, che probabilmente egli mutuò, oltre che da Benjamin, dalla fascinazione per il modo di filosofare processuale, inquieto e aperto che aveva caratterizzato la sterminata produzione di Edmund Husserl⁸.

Fra tutte le interdizioni a impiegare il materiale “orale” del lascito adorniano come una valida fonte ermeneutica per comprenderne il pensiero delle opere, è doveroso richiamare quella decisamente autorevole del loro stesso autore: Adorno in prima persona, infatti, si mostrò sempre reticente verso la diffusione delle registrazioni delle proprie lezioni⁹. Ciò è stato puntualizzato anche da Michael Schwarz, il responsabile del *Nachlass* adorniano di Berlino¹⁰:

7 Come noto Bubner ha espresso perplessità circa l'utilità ermeneutica delle lezioni universitarie, in quanto non aggiungerebbero niente di nuovo alle opere pubblicate dall'autore e furono inoltre trascrizioni in larga misura non autorizzate da Adorno (l'unica a essere rilasciata dal filosofo fu il corso intitolato *Einleitung in die Soziologie*). Di parere opposto è invece Petrucciani, il quale ha ritenuto che le lezioni possano fornire un valido compendio per alcune opere di Adorno, su tutti per la *Dialettica negativa* (a cui sono infatti relate un gruppo specifico di lezioni del dopoguerra), anche perché espresse in uno stile espositivo necessariamente più chiaro, in accordo con le esigenze didattiche. Cfr. S. Petrucciani, “Le lezioni di Adorno sulla 'Metafisica'” in M. Ferrari, A. Venturelli (a cura di), *Theodor Wiesengrund Adorno. La ricezione di un maestro conteso. Atti del seminario internazionale di Villa Vigoni. 2 aprile 2003*, Leo S. Olschki, Firenze 2003, pp. 95-98; S. Petrucciani, “Un lascito ancora tutto da esplorare: i corsi universitari di Adorno”, in L. Pastore, T. Gebur (a cura di), *Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato*, Manifestolibri, Roma 2008, pp. 404-405.

8 Anche tale aspetto, peraltro un pungolo significativamente anti-corneliano, rappresenta a sua volta non solo un tema musicale, quello del *tour de force* compositivo di Beethoven, bensì forse anche un'eredità della formazione. Richiamandosi alle *Ricerche logiche*, la cui tortuosità argomentativa era stata condannata da Cornelius (tanto che vi scorre il punto decisivo su cui far leva con i propri rilievi critici), Adorno lodò invece proprio tale tratto dinamico e, per certi versi, inconcludente, del filosofare husserliano. Del «fatto che non si perviene per nulla a quel che la filosofia promette» egli dichiarò infatti: «Ciò risale a Husserl, nei cui ampi *Prolegomena* si perde facilmente di vista il tema di fondo». Proprio quest'ultima considerazione richiamava chiaramente quella particolare “pedanteria” con cui il suo “maestro” amava rimarcare la confusione dell'andamento espositivo del famoso testo husserliano. T.W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 59.

9 Proprio il corso *Erkenntnistheorie* fu anche il primo registrato su nastro magnetico su permesso di Adorno. N. Bobka, D. Braunstein, “Die Lehrveranstaltungen Theodor W. Adornos”, cit., p. 19.

10 Il *Theodor W. Adorno Archiv* di Francoforte è una costola istituzionale dell'*Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur* interamente accessibile (in riproduzioni) presso i locali dell'*Akademie der Künste* di Berlino. L'*Hamburger Stiftung* rilevò nel 1985 l'intero lascito adorniano da Gretel Adorno, fondando il suddetto archivio in seguito al fallimento del progetto di un centro archivistico

[Adorno] aveva in genere delle riserve contro la fissazione della parola parlata. Egli provava un certo disagio nella fissazione dell'effimero, per l'oggettivazione e conservazione dell'improvvisato. Fece cancellare quasi tutte le registrazioni su nastro magnetico delle sue lezioni. Nei confronti di ciò che diceva al momento non aveva alcuna volontà di trasmissione. Il suo disappunto nel vedere stampato qualcosa che non corrispondesse alla sensibilità dei propri requisiti testuali era enorme. Faceva parte del suo atteggiamento letterario il distinguere rigorosamente la parola parlata da quella stampata. La fluidità del discorso libero non doveva arrestarsi per ottenere lo status dei caratteri stampati¹¹.

Come ammoniva Adorno nella nota introduttiva dell'unico corso pubblicato con la sua autorizzazione e partecipazione, ovvero l'*Einleitung in die Soziologie* del 1968, il lettore doveva rispettare la natura provvisoria, transitoria e libera del discorso orale, tenendo presente che quanto stampato erano grossomodo delle «impronte digitali dello spirito vivente»¹². Tuttavia, se le riserve di Adorno furono certo coerenti con l'atteggiamento filosofico di cui si fece portavoce – prestando attenzione a non confondere i registri, avendo riguardo per la spontaneità del divenire, perorando la resistenza a tradurre subito in teorie i pensieri e la vita in astrazione – questo però non autorizza, viceversa, neanche la fossilizzazione sulla parola scritta. Da un certo punto di vista, la distruzione delle registrazioni magnetiche delle lezioni da parte di Adorno scaturisce da una comprensibile, quanto prosaica, volontà di controllo dell'autore sulla propria produzione, la quale strida di per sé con l'esortazione a considerare le opere come lavori in corso anziché quali “monadi” chiuse e tornite. Inoltre è evidente come le lezioni adorniane costituiscano anche un *pendant* delle opere, venendo tenute parallelamente, e quindi in stretta connessione, con quanto il filosofo si apprestava a pubblicare. La *Metacritica*, dove Adorno sviluppò il problema del rapporto fra conoscenza e verità sul modello della fenomenologia di Husserl, e che considerò un testo fondamentale della propria produzione alla stregua della *Dialettica negativa* e della *Teoria estetica*, era infatti stata pubblicata appena un anno prima dall'inizio del corso a cui facciamo riferimento, entrambi nel semestre invernale.

Impiegando tale documento a scopo prevalentemente filologico – se non indiziario – ovvero per tentare di gettare uno sguardo sull'eredità della formazione accademica nel pensiero maturo di Adorno sarà tuttavia impossibile far emergere con completezza le questioni attorno a cui ruotò effettivamente l'intero ciclo di lezioni. Per il momento non seguiremo infatti lo sviluppo del discorso fino alla risoluzione, dialettica e aporetica al tempo stesso, di quella particolare tensione fra i vari “territori”, concatenati, in cui tradizionalmente si era dispiegata la riflessione filosofica sulla teoria della conoscenza – corrispondente, in ultima analisi, alla si-

unico per i lasciti dei membri della Scuola di Francoforte.

11 M. Schwarz, “Er redet leicht, schreibt schwer”, *Zeithistorische Forschungen*, n° 8, 2011, pp. 289-290.

12 T.W. Adorno, *Einleitung in die Philosophie* (1968), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, p. 8.

stematica kantiana stessa. A guisa di sintetica ricapitolazione, possiamo però richiamare quanto ebbe modo di scrivere Remo Bodei curando l'apparato critico della prima edizione italiana del *Jargon* – quell'unilaterale resa dei conti adorniana con il proprio “doppio” heideggeriano, redatta forse ormai fuori tempo massimo¹³:

Riflettere la totalità comporta infatti il ripercorrere tutti i momenti dall'interno, cosa che non è più possibile quando la totalità è confinata in anticipo in un momento di essa. Quindi da un lato si riscontra la *tendenza alla settorializzazione del sapere*, tendenza queste che investe la stessa filosofia e che è irreversibile, dall'altro questa tendenza si scontra con quella che è la *vocazione propria della filosofia*, cioè quella di riflettere le dinamiche in cui essa stessa è coinvolta. Al cospetto di questo processo di erosione che la svuota dall'interno la filosofia non deve fare come se nulla fosse, visto che essa dopo tutto ancora c'è, ma deve chiamare per nome il vuoto della sua esistenza¹⁴.

Quel “vuoto” si era andato evidentemente spalancando dopo il “crollo” dell'idealismo assoluto descritto da Karl Löwith, anch'egli esule ebreo-tedesco – sebbene seguendo un *iter* maggiormente ambiguo di quello dei francofortesi, data la sua emigrazione ora in Italia ora in Giappone prima dell'approdo negli Stati Uniti – nonché allievo eterodosso del filosofo di Meßkirch, il quale spese la vita interrogandosi sulle conseguenze del nichilismo sul piano della filosofia della storia inaugurata nella stagione illuministica¹⁵.

Tuttavia, ciò che in proposito ci sembra importante rilevare, prima di passare a considerare le lezioni sull'intreccio fra psicologia e gnoseologia, è quanto la suddetta riflessione, sul versante adorniano, risultasse imbevuta non solamente del dibattito teologico, quanto di quello scientifico, così come si era andato a sviluppare in seguito alla crisi e alla dissoluzione dei grandi sistemi filosofici tipici della stagione più feconda e in certo senso “eroica” della filosofia classica tedesca. Di per sé tale questione non dovrebbe destare stupore, dal momento che Adorno fu – analogamente a Heidegger – un avversario risoluto delle moderne sirene di una futura liberazione umana attraverso la tecnica. Eppure il punto che vale la pena evidenziare è come Adorno non intendesse far scaturire tale critica da una qualche forma di chiusura, a suo modo elitistica, del gesto filosofico nei confronti del cieco operare dei saperi specializzati. Al contrario di quanto può sembrare a un primo sguardo, le riflessioni adorniane andavano a innestarsi su nozioni aggiornate al più attuale sviluppo che le scienze positive avevano raggiun-

13 Il libello vide infatti la luce nel 1964, solo cinque anni prima della scomparsa del filosofo, trattando tuttavia di questioni evidentemente risalenti agli anni Venti (la stessa filosofia di Heidegger era nota a Adorno soprattutto per quanto concerneva il suo fondamentale *Sein und Zeit*, pubblicato nel 1927, quando il francofortese terminava la stesura del primo scritto di abilitazione).

14 R. Bodei, “Note”, in T.W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 122.

15 Si veda in proposito il classico K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1949.

to al tempo della sua formazione, quando temi e problemi sviluppati dalla discussione filosofico-epistemologica cominciata a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, avevano raggiunto un punto critico e si profilavano decisi mutamenti di paradigmi.

Più precisamente furono gli esiti a cui tale dibattito era venuto ad approdare – e in certo senso a languire – nel clima culturale del primo dopoguerra che influenzavano la disposizione adorniana riguardo al positivismo. Sfogliando le lezioni è infatti possibile trovare tanto i fili di una riflessione riguardo al rapporto fra neokantismo logico e psicologico, fra gestaltismo e fenomenologia, fra metafisica e teologia, quanto i timori davanti al sorgere di una nuova forma di cultura intimamente legata all'amministrazione pubblica, che Adorno scorgeva in forma tangibile nel governo cittadino di Ludwig Landmann. Sebbene il *Nachlass* adorniano presenti indubitabilmente notevoli lacune riguardanti il periodo interbellico¹⁶, si può legittimamente supporre che il giovane Adorno abbia assistito proprio all'epoca con grande partecipazione – come del resto alcuni dei suoi più stretti interlocutori, in primo luogo Kracauer – alle trasformazioni che avevano condotto la filosofia a «fare i conti con la sua *mediazione culturale*, cioè con il fatto che essa non [era] più una forma universale di conoscenza, ma [veniva] esercitata all'interno di un sistema di divisione istituzionale del sapere»¹⁷.

Il “modello”, se vogliamo, delle lezioni che tenne davanti agli studenti francofortesi nel secondo dopoguerra, restano a nostro avviso proprio tali anni giovanili. Un modello vivente senza il quale, forse, anche lo stesso pensiero di Adorno non potrebbe essere adeguatamente compreso. Sotto tale profilo la figura del filosofo di Francoforte può certamente essere considerata anacronistica, poiché molto di ciò che innervava le sue riflessioni, determinando largamente il carattere militante e frammentario del suo pensiero, emerse da eventi circostanziati, sui quali valse magari la pena esercitare critica e riflessione, ma che non potevano avere la drammatica portata universale del successivo olocausto, della fine non solo della metafisica, ma della storia stessa.

16 Su tale aspetto abbiamo ricevuto delucidazioni da parte di Michael Schwarz. Ciò che è emerso da tali conversazioni è che il lascito adorniano, pur essendo molto vasto, presenta indubbiamente delle lacune per quanto riguarda proprio il periodo interbellico, essenzialmente dovute ai numerosi spostamenti compiuti da Adorno durante l'emigrazione (sia a Oxford sia a Los Angeles), come pure dalla scomparsa di alcuni materiali durante la lunga fase in cui la vedova del filosofo, malamente sopravvissuta a un tentativo di suicidio, ormai priva di lucidità mentale, ha conservato il deposito legale del *Nachlass*. Non si può escludere che alcuni documenti siano dunque scomparsi negli anni Settanta, a fronte di appropriazioni indebite e di superficiali donazioni.

17 R. Bodei, “Note”, in T.W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 122.

4.2. Il salvataggio dell'oggettività

Collocandosi in una linea di studi adorniani decisamente “kantiana”¹⁸, Ulrich Müller ha chiamato “terza riflessione” [*dritte Reflektiertheit*] il momento in cui la filosofia contemporanea ha dovuto necessariamente fare i conti con la mediazione culturale delle sue categorie e, prendendo atto della situatezza della ragione e della condizionatezza storico-sociale del pensiero, distanziarsi quindi dal paradigma della riflessione pura. In questo senso la contemporaneità rappresenterebbe l'avvento:

[D]i una terza fase di riflessione entro una sequenza di tre tipi (storici) di filosofia della riflessione, riferibili l'un l'altro criticamente [...], interpretabili quali passi diretti a una graduale problematizzazione ed estensione della comprensione “precritica” del mondo naturale. Nella misura in cui è una caratteristica della filosofia moderna il riflettere oltre l'estensione e i confini del suo ambito discorsivo, rendendo conto della propria capacità rispetto alle singole discipline scientifiche, essa non sviluppa più propri interrogativi attraverso una tematizzazione diretta dell'oggetto, ma nel quadro di una simultanea riflessione su come tali oggetti siano a noi accessibili. Pertanto, la filosofia si comporta necessariamente in modo critico rispetto alla precedente definizione della filosofia come ontologia¹⁹.

Seguendo un arco di sviluppo *ideengeschichtlich*, inaugurato nel XVII secolo da una prima fase riflessiva del discorso filosofico (il dubbio cartesiano sulle cose e la riflessione coscienziale)²⁰ che non molto dopo giunse a un secondo e più decisivo snodo con l'elaborazione del criticismo (la revisione critico-riflessiva dell'ontologia della svolta trascendentale kantiana, ossia la sostituzione dell'indagine ontologica attraverso quella delle condizioni di possibilità dell'esperienza degli oggetti)²¹, lo sviluppo riflessivo della filosofia sarebbe approdato, a parti-

18 Ulrich Müller è uno dei primi interpreti ad aver letto la teoria critica adorniana sotto il segno di una metacritica del criticismo: «Un aspetto fondamentale della mia interpretazione è mostrare che Adorno *centra* (e forse addirittura *fonda*) la teoria critica in una metacritica della critica kantiana della ragione, e che dunque è solo a partire da quest'ultima che risulta comprensibile la sua posizione nei confronti di Kant». U. Müller, *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit*, Athenäum, Frankfurt am Main 1988, p. 8.

19 *Ibid.*, p. 7.

20 «Un primo e fondamentale passo in direzione di una modificazione dell'ontologia precritica avviene dopo la totalizzazione da parte di Descartes della figura agostiniana del *reditus in se ipsum* nel mezzo di una autofondazione filosofica sulla base di un dubbio universalizzato e applicato a sé. Con tale svolta verso la riflessione sulla coscienza la conoscenza cartesiana sposta la domanda sull'oggetto in se stesso [...] in favore di una sui modi di datità per i quali sono la certezza interna e il sapere indubitabile a dover fare da criterio». *Ibid.*, p. 7-8.

21 «La seconda e importante fase in direzione di una revisione critico-riflessiva dell'ontologia naturale fu introdotta dalla svolta trascendentale di Kant. Rispetto a quella di Descartes, il momento propriamente innovativo della modificazione kantiana delle strutture ontologiche fondamentali, consiste nel fatto che essa non concepisce più la questione di come ci siano dati gli oggetti come questione della certezza della nostra conoscenza, ma la interpreta anche come costitutiva per il carattere oggettuale dell'oggetto. In altre parole, la vecchia indagine ontologica sugli oggetti viene sostituita dall'indagine relativa alla possibilità di esperire tali oggetti. [...] La ragione non stabilisce solo le forme di sviluppo della conoscenza: essa è anche il primo

re soprattutto dall'esperienza francofortese, a mettere in dubbio complessivamente la stessa ragione²². Nella ricostruzione di Müller neanche Adorno, in qualità di esponente di rilievo della Scuola di Francoforte, rappresenterebbe un'eccezione in questo processo di revisione e confronto con la modernità filosofica, avendo egli sviluppato una versione di *Kritische Theorie* nella forma di critica della conoscenza e di metafisica negativa che, a grandi linee, presenterebbe nel confronto critico una sua non trascurabile continuità con il tribunale della ragione istituito da Kant. Il fondamentale presupposto, foriero di importanti cambiamenti, su cui verrebbe però imperniata la revisione adorniana della tradizione riflessiva risiederebbe, tuttavia, in una sorta di “seconda” svolta copernicana²³.

Con quest'ultima espressione viene indicato il fatto, decisivo per la crisi del paradigma classico della razionalità, che il soggetto non sarebbe prevalentemente un costituente ma innanzitutto un costituito, dal momento in cui non si troverebbe a legistare un materiale caotico, venendo semmai ampiamente formato dal suo essere-nel-mondo. Come noto, infatti, Adorno ricondusse lo stesso soggetto trascendentale kantiano a un preciso “modello” nella realtà oggettiva, ovvero agli uomini storicamente determinati, scorrendo nella purezza di tale astrazione l'ideale di una società di massa monolitica e ideologicamente ignara di se stessa. Ma il punto qui veramente importante, e generalmente poco rilevato, è che il filosofo di Francoforte, già contro Kant e tuttavia senza restaurare un pensiero precritico, fu evidentemente portato a leggere il soggetto apriori da un punto di vista concreto e materiale già dagli anni di studio all'ateneo francofortese, e quindi influenzato dall'insegnamento corneliano²⁴. Più in generale, l'interesse adorniano per i modi di dati in cui l'oggetto – a suo modo comunque trascendente, poiché in parte sempre estraneo al soggetto – veniva a essere colto dalle forme di pensiero, comprendeva una tradizione fenomenologica molto ampia, che faceva capo sia a Husserl e al

organo della critica degli adeguamenti dogmatici del sapere. [...] In quanto istituzione auto-riflessiva ha bisogno anche di non respingere semplicemente gli errori in cui può avvilupparsi nella sua attività. Il segno distintivo della seconda fase di pensiero inaugurata nella filosofia da Kant è che la ragione può accettare anche le illusioni in quanto tale e risolverle mediante una elaborazione cosciente». *Ibid.*, p. 8.

22 «In una terza fase di riflessività si possono riunire tutti quei pensatori della modernità post-kantiana (segnatamente della post-modernità) che espongono il significato di ragione introdotto da Kant a una nuova e totalizzante critica. Per loro la critica non significa più la risoluzione razionale delle illusioni del pensiero fattesi coscienti, bensì anzitutto lo svelamento dell'illusione della ragione stessa. Contro la ragione si solleva il dubbio che non sia altro che una funzione intelligente per la conservazione delle creature viventi e per la disposizione strumentale della natura. Tale forma radicale di interrogazione critica totalizzante contraddistingue anche il cammino intellettuale di Theodor W. Adorno». *Ibid.*, p. 8.

23 *Ibid.*, p. 118.

24 Ciò si manifestava anche sul versante della teoria del giudizio. Sebbene infatti il neokantismo ponesse l'accento sul concetto formale di obiettività, equivalente alle condizioni di validità del giudizio oggettivo, nel caso corneliano vediamo come tali condizioni fossero ricondotte alla genesi, rendendo decisivo il momento deittico, anziché logico-formale, come criterio di verifica o falsificazione degli enunciati. Questo deve essere rilevato anche rispetto a quanto affermato dallo stesso Müller, che ha giudicato l'accezione ontologica del concetto di oggettività del giudizio in Adorno quale mossa anti-neokantiana. *Ibid.*, p. 124. Su questo tema si veda C. Braun, *Kritische Theorie versus Kritizismus*, cit., pp. 67-69.

suo richiamo alle cose o alle essenze, sia alla declinazione “psicologistica” del criticismo che caratterizzò gli studi kantiani condotti da Adorno negli anni della formazione²⁵. Da questo punto di vista, quindi, si potrebbe notare come la lettura ontologizzata del concetto di oggettività da parte di Adorno non sia scaturita esclusivamente dalla sua frequentazione della dialettica hegeliana, venendo invece ampiamente favorita anche dalla presa di contatto con un criticismo che, intento a confrontarsi seriamente con lo stadio raggiunto dal pensiero scientifico, recepì con attenzione l'impianto olistico del gestaltismo, condividendone la confutazione del meccanicismo e del primato del soggetto.

In seno a questa specifica tradizione gestaltista la lettura ontologizzata non significava semplicemente liquidare la soggettività costitutiva, senza cui l'aspetto più genuino dell'idealismo (la spontaneità) avrebbe ceduto il passo a una concezione illiberale, dove il rispecchiamento di una realtà assunta come indipendente e la rassegnazione di fronte all'esistente minacciavano di condurre a particolari derive sul piano della filosofia della storia. Infatti, probabilmente influenzato dalla doppia torsione della gnoseologia del kantismo antropologizzato – da un lato teso verso il concreto e dall'altro conscio del condizionamento dei fattori soggettivi – ancora negli anni Cinquanta Adorno poteva sostenere come il criticismo di Kant fosse nato sotto il segno di un “salvataggio”²⁶ dell'oggettività «attraverso e per mezzo del soggetto»²⁷ [*Rettung der Objektivität durch das Subjekt hindurch*]. Tale lettura, a suo modo originale, ca-

25 Per sottolineare tale aspetto, Geninazzi ha riportato una fortunata formula di Jean Wahl, secondo cui il nesso fra psicologia della forma e fenomenologia consisterebbe in una «vasta tendenza verso il concreto», esemplificata dalla comune preoccupazione nel descrivere il dato immediato. L. Geninazzi, *Horkheimer & C.*, cit., p. 118.

26 Contro le correnti interpretazioni della filosofia trascendentale quale “disgregatrice” della ragione oggettiva, in un passaggio delle sue lezioni Adorno ne difese in questi termini l'impulso a suo modo metafisico e ontologico: «L'intenzione dell'intera filosofia kantiana (e ciò significa: anche dello scritto propriamente critico, cioè della *Critica della ragion pura*) è quella del *salvataggio*, cioè un'intenzione al salvataggio dell'*ontologia* in un senso molto preciso [...]. Per esempio, la formulazione della prefazione alla seconda edizione, per cui la “critica [sarebbe] una preparazione per promuovere una fondamentale metafisica come scienza”: tale asserzione non ha altro senso se non nel fatto che [...] la “preparazione” a una tale metafisica sia stata intesa in un senso positivo anche da Kant». T.W. Adorno, *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, cit., p. 132. In questo caso Adorno parve in accordo con le posizioni tenute da Horkheimer nelle lezioni sulla filosofia moderna alla luce del materialismo dialettico. Ciò emerge confrontando le affermazioni adorniane del 1959 e quelle horkheimeriane del biennio 1927-28. Di Kant, infatti, Adorno affermò: «Si è infatti notato, penso cogliendo nel segno, che in Germania non si sia mai dato un illuminismo, bensì solamente una teologia illuminata. E proprio quando si pensa ai nomi più famosi della storia dello spirito tedesco collegati in qualche modo all'illuminismo, tale detto si conferma: che ci si riferisca a Leibniz [...] o a Lessing [...] e altrettanto anche a Kant». *Ibid.*, pp. 92-93. Prima di trattare la filosofia kantiana Horkheimer, richiamandosi a Lessing, aveva sostenuto: «Dopo la panoramica sulla filosofia inglese e francese del XVII secolo non è facile dire qualcosa in poche parole sullo sviluppo compiutosi in Germania dalla metà di questo secolo, dalla morte di Wolff, fino alla pubblicazione della *Critica del giudizio* [...]. Politicamente la Germania si trovava in uno stato di disgregazione totale, perciò lo sviluppo economico era ostacolato e retrocesso dappertutto, ed era tutt'altro che unitario. [...] La metafisica non è ancora affatto superata, ma domina interamente, al contrario che in Inghilterra e in Francia, perlomeno l'Università». M. Horkheimer, “Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie”, cit., p. 459.

27 T.W. Adorno, *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, cit., p. 143.

ratterizzava l'impresa kantiana nei termini di una riformulazione riflessiva dell'ontologia, individuandone l'elemento decisivo nella volontà non solo di fondare, bensì di garantire una qualche accezione ontologica dell'oggettività tramite l'introduzione del concetto di soggettività trascendentale. Si trattava di un afflato che, in un certo senso, surrogava la sostanza con il soggetto, inaugurando due approcci affini e pur paralleli: da una parte quello del neokantismo marburghese che, contrario a identificare il soggetto apriori con il soggetto empirico, giunse a dissolvere gli oggetti in regole logico-discorsive; dall'altra quello del neokantismo corneliano che, influenzato dai richiami all'immanenza brentaniani ed empiriocritici, favorì la tendenza a riassorbire gli enti nell'interiorità del vissuto personale²⁸. A ogni modo, per riassumere con le parole di Adorno stesso la svolta copernicana, vale la pena rivolgersi direttamente al sunto introduttivo delle sue lezioni sulla prima *Critica*, dove questi aveva puntualizzato:

Siete sicuramente tutti a conoscenza del fatto che la cosiddetta svolta copernicana kantiana è consistita in ciò: che i momenti della conoscenza, che prima venivano cercati negli oggetti, nelle “cose in sé”, sono stati trasposti nella ragione, ovvero nella facoltà della conoscenza. Una tale visione di Kant è, nella sua grossolanità, anche falsa, poiché da un lato la svolta soggettiva nella filosofia è ben più vecchia di Kant (nella storia della filosofia viene sollevata certamente da Descartes e, in un certo senso, anche il principale precursore inglese di Kant, David Hume, è stato più soggettivistico di lui), dall'altro tale diffusa assunzione è falsa perché l'interesse proprio della *Critica della ragion pura* non riguarda affatto il soggetto, la svolta soggettiva, quanto semmai l'oggettività della conoscenza. E se vi posso anticipare, programmaticamente, per così dire come motto di ciò di cui verrete a conoscenza, il tentativo kantiano sarebbe allora da caratterizzare come quello non di vincere l'oggettività della conoscenza attraverso il soggettivismo, bensì di fondare l'oggettività, che prima di lui è stata relativizzata mediante la relazione al soggetto, limitata scetticamente, nel soggetto stesso in quanto oggettiva. [...] Credo dunque che se vedete fin dall'inizio l'interesse della *Critica della ragion pura* nell'intento di dimostrare l'oggettività della conoscenza, o, se posso anticipare, di *salvarla*, abbiate un accesso

28 Il salvataggio dell'oggettività tramite l'analisi del soggetto finiva per indicare in generale i due momenti, la validità e la genesi, ovvero l'analisi delle condizioni di stringenza argomentativa e l'analisi del contenuto del giudizio, la cui reciprocità che avrebbe caratterizzato per Adorno la filosofia trascendentale di Kant. Da questo, il discorso adorniano individuava le maggiori correnti in competizione tra loro nel pensiero tedesco novecentesco: il neokantismo e gli indirizzi fenomenologici confluiti nella nascita della cosiddetta “nuova ontologia”. Tuttavia, occorre rilevare che anche Cornelius, con la sua definizione del giudizio quale “senso”, veniva a porre decisamente l'accento sul momento ontologico. Ci sembra quindi lecito mantenere anche distinti gli indirizzi neokantiani rivolti all'analisi logica da quelli caratterizzati da una revisione in senso psico-antropologico dell'Io trascendentale e dell'apparato apriori. Un indizio in favore del fatto che Adorno paresse non identificare, in definitiva, la filosofia di Cornelius con il movimento neokantiano, è dato dal suo riferirsi a quest'ultimo nei termini della Scuola di Marburgo o della Scuola sud-occidentale di neokantismo – due correnti che, in realtà, furono sotto molti punti di vista contrapposte proprio al kantismo antropologizzato. *Ibid.*, p. 11. Forse, l'atteggiamento indulgente tenuto da Adorno nei confronti del “maestro” durante le sue lezioni universitarie andrebbe ricercato proprio dal lato della sua collocazione in seno al più ampio movimento di trasformazione del positivismo, anziché del neokantismo nel senso suddetto. Come è stato testimoniato da Habermas, rimarcando le “lacune” e l'unilateralità dei corsi adorniani del secondo dopoguerra: «Dei neokantiani venivano menzionati solo Cohen e Cornelius, il maestro di Horkheimer, con un certo rispetto». J. Habermas, “Die Zeit hatte einen doppelten Boden. Theodor W. Adorno in den fünfziger Jahren”, in S. Müller-Doohm (Hrsg.), *Adorno-Portraits. Erinnerungen von Zeitgenossen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, p. 22.

più adeguato all'opera di quando vi affidate alla diffusa convinzione del cosiddetto soggettivismo kantiano; sebbene in Kant questi due momenti siano a ogni modo elaborati incessantemente l'uno sull'altro²⁹.

A questo punto occorre però anche segnalare che Adorno, interpretando la filosofia trascendentale come riflessione soggettiva dell'ontologia, si richiamava a quanto lo stesso Kant aveva tentato di conservare tanto degli oggetti della metafisica speciale (Dio, anima e mondo) – seppure nella versione negativa della dialettica e in quella regolativa delle idee – quanto degli stessi concetti “naturalistici” dell'ontologia tradizionale (Io, causa, cosa in sé), la cui sostanzialità minacciava di dissolversi sotto i colpi dello scetticismo humiano: «Quando dico dunque – proseguiva Adorno – che nella *Critica della ragion pura* si tratta del salvataggio dell'ontologia devo darvi delle risposte più solide. [...] Credo di poterlo fare in modo semplice ricordandovi la posizione della *Critica* rispetto alla filosofia di David Hume. [...] Egli aveva [...] essenzialmente *risolto*, con la sua critica empiristica, cioè con la sua analisi del nesso delle forme della nostra esperienza, tre concetti fondamentali, tre categorie, dicendo che esse non sarebbero altro che convenzioni, a cui non spetta niente di sostanziale, [...] di ontologico. Questi tre concetti sono quello di cosa, causalità e Io. Dovete tenerla presente come una delle intenzioni positive della *Critica* [...]: che questi tre concetti [...] vengano *salvati*»³⁰. Secondo tale lettura, quindi, il proposito essenziale della filosofia kantiana, decisivo anche per comprenderne il più profondo filo conduttore, sarebbe stato quello di non liquidare i concetti ontologici, tentando anzi di correggere gli esiti humiani attraverso l'elaborazione di un concetto di soggetto mediante il quale rifondarli: il trascendentale. È proprio in tale approccio al testo kantiano – peraltro filologicamente più corretto di una lettura piattamente soggettivistica – che ritroviamo un'eco significativa della formazione adorniana. Recuperando il criticismo, Cornelius aveva infatti tentato di muoversi fra Hume e Kant, così da correggere la derealizzazione del reale dei complessi machiani reintroducendo una nozione di trascendentale aggiornata sulla moderna psicologia della complessità – ovvero di Brentano, James, ed Ehrenfels.

Analogamente a quanto era stato sostenuto da Horkheimer nella sua risposta di commiato al *Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung*, vediamo come anche qui la filosofia di Kant – sempre in virtù della sua elaborazione del concetto di trascendentale, grazie al quale mediazione soggettiva e salvataggio dell'ontologia erano riunite – venisse ritenuta capace di formulare un pensiero decisamente più progressista, nonché di maggior levatura teorica, rispetto a quello prospettato nelle correnti illuministiche inglesi e francesi tra Sei e Settecento.

29 In una formula, Adorno sintetizzava più avanti: «La *Critica della ragion pura* è assolutamente il più grandioso tentativo di salvare l'ontologia su basi soggettivistiche». T.W. Adorno, *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, cit., pp. 9-10, 54.

30 *Ibid.*, pp. 136-137.

Invece, ritornando al retroterra storico-filosofico su cui la visione adorniana del soggetto kantiano si era sviluppata, occorre anche notare come il giudizio positivo complessivo dipendesse anche dalla polemica contro le numerose correnti positivistiche che avevano cominciato, sulla scia di Fechner, a proclamare la necessità di tornare non più a Kant, quanto alle sue spalle. Sul versante filosofico, il pericolo insito in una simile impostazione del positivismo consisteva nel possibile ripristino di un empirismo precritico che si sarebbe accompagnato al recupero di una gnoseologia basata sul rispecchiamento fra i fatti e le teorie. Questo genere di obiettivismo era del tutto estraneo perfino alla descrizione del “dato immediato” avanzata nel quadro del kantismo antropologizzato di Cornelius. Quest'ultimo intatti, mantenendo il condizionamento dei fattori soggettivi e correggendone il naturalismo tramite il presupposto dell'imprecisione della memoria, aveva comunque mantenuto un certo margine di manovra all'aspetto creativo della conoscenza – seppur in un modo rigorosamente immanente che sarà sviluppato con maggior acume critico negli anni in cui nacque la vera e propria *Gestalttheorie*.

È quindi interessante rilevare come il paradosso presentato dalla lettura adorniana di Kant riposasse nel carattere paradossale, elevato a tratto costitutivo del criticismo – poiché salvando l'oggetto tramite il soggetto, la filosofia kantiana non poteva rinunciare al secondo elemento se non ricadendo nel soggettivismo, perdendo quindi l'oggettività stessa. Significativamente, per quanto riguarda la valutazione dei rapporti filosofici fra il positivismo in senso stretto e il kantismo antropologizzato, Adorno localizzava proprio su tale questione la differenza essenziale che distingueva l'idealismo trascendentale, nello spettro delle sue varianti, e le correnti positivistiche *via* Mach: «La filosofia kantiana è in tal senso un pensiero ricostruttivo, una mera ricostruzione di ciò che la coscienza normale, per esempio nella sua forma scientifica, possiede già. Ed essa è in ciò, se volete, meno radicale e decisamente meno profonda della filosofia humiana, che in effetti cambia veramente il mondo esercitando una critica decisiva dei concetti naturalistici di Io, causalità e cosa, e che dice: l'Io non è da salvare, come fu formulato da Mach. [...] In Kant tale conseguenza viene evitata»³¹.

4.3. La riflessione soggettiva

Che sussista una stretta correlazione fra le lezioni di *Erkenntnistheorie* e la *Metacritica* appare anche a un raffronto superficiale. Il primo argomento a sostegno di ciò è, come rilevato, di ordine cronologico. Il corso fu infatti tenuto nel semestre immediatamente successivo alla

31 *Ibid.*, p. 272.

pubblicazione dell'opera, e ciò autorizza di per sé a ritenere che Adorno abbia preparato il primo a ridosso, se non in concomitanza, con la revisione finale della seconda. In secondo luogo, i paralleli sono considerevoli proprio osservando il piano contenutistico. Occorre infatti tenere presente che la *Metacritica* può essere considerata sotto due punti di vista differenti: da un lato come l'esito finale del pluriennale confronto con la fenomenologia, dall'altro come uno stadio fondamentale della riflessione adorniana sulla “propria” dialettica³². Entrambi gli aspetti sono però chiaramente rinvenibili nell'*Erkenntnistheorie*, dove veniva sì tracciata una panoramica critica della gnoseologia, ma essa era finalizzata alla delineazione di una prospettiva dialettica sulla stessa. La titolatura del corso non deve trarre in inganno poiché l'espressione “teoria della conoscenza” era stata impiegata come una *pars pro toto*. Inoltre le lezioni non erano assolutamente monografiche. Pur con le dovute distinzioni, Adorno ricollegava gli indirizzi più disparati, ad esempio trattando in maniera unitaria i neokantiani e i fenomenologi. A dispetto della loro proverbiale rivalità, i due approcci erano infatti ricondotti a un denominatore comune che li vedeva impegnati, da un punto di vista generale, nella riflessione sulle “datità”. In questo quadro la fenomenologia di Husserl non costituiva un'eccezione. Adorno vi si riferì infatti, nelle battute di apertura del corso, come a quella «corrente filosofica che non si vuole chiamare teoria della conoscenza per determinati motivi, ma che in un senso ampio ricade assolutamente nel raggio della teoria della conoscenza»³³. È interessante rilevare come questa stessa riconduzione ritornasse anche nella *Metacritica della gnoseologia*, dove Adorno adoperava la fenomenologia per criticare l'intero filone *erkenntnistheoretisch* che aveva dominato il pensiero filosofico tedesco dalla metà dell'Ottocento fino al periodo weimariano. Anche qui, dunque, il filosofo di Francoforte utilizzava la medesima *pars pro toto* del corso sulla gnoseologia, con la differenza che stavolta era Husserl, in qualità di esponente di rilievo di tale corrente, la figura di spicco su cui esercitare una decisiva critica.

Appurate le linee di continuità fra *Erkenntnistheorie* e *Metacritica*, un ulteriore motivo di interesse emerge considerando lo sviluppo generale del nostro discorso. Possiamo infatti considerare come l'accostamento fra neokantismo e fenomenologia non fosse motivato né dalla cosiddetta “svolta” trascendentale della seconda, né dagli aggiustamenti fenomenologici del primo, quanto da un'effettiva matrice comune, per certi versi “positivistica” e “psicologista”. Questo perché la riflessione sulle datità, cioè sui modi in cui l'essere si dava alla coscienza, caratterizzò trasversalmente lo spettro delle filosofie istituzionali con le quali Adorno entrò in contatto negli anni dell'apprendistato. Sebbene si trattasse certamente di una generalizzazione

32 P. Gehring, “Metakritik der Erkenntnistheorie: Husserl”, cit., p. 354.

33 T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 8.

verso cui lo stesso Adorno si dimostrava ben conscio, preoccupandosi infatti di segnalare i tratti distintivi ed essenziali, la *Metacritica* e le lezioni sulla gnoseologia rappresentarono il momento culminante del confronto con la tradizione degli anni della formazione. Tenendo conto del fatto che il filosofo di Francoforte impostò le linee guida del proprio pensiero distanziandosi da tale tradizione, il valore filologico di quest'ultima non è da sottovalutare, ed essa supera anche quello strettamente biografico.

La tradizione che Adorno intendeva superare potrebbe essere indicata, con una prima approssimazione, come quella “soggettivistica”. Da questo punto di vista il distacco – o, per meglio dire, il tentativo di superamento – adorniano può essere inteso alla stregua di un movimento verso “le cose stesse”, abbastanza affine a quanto poteva suggerire il motto battagliero della prima fenomenologia. Ciò sarebbe coerente con il quadro del pensiero filosofico tedesco dal 1831 al 1933 offerto da Schnädelbach, dove si attribuisce a Husserl un ruolo di protagonista, che sopravvisse inoltre, almeno come il più noto “precursore”³⁴, di alcuni fra i più importanti indirizzi contemporanei, alla svolta epocale da cui conseguì la cosiddetta “morte del soggetto”³⁵. Per precisare il significato di tale tematica nel quadro delle riflessioni adorniane, tuttavia, sarebbe forse più appropriato parlare di estinzione del trascendentale “puro” oppure, volendo richiamarci ad Habermas, di “detrascendentalizzazione”³⁶ del soggetto. Detto altrimenti, il nodo problematico e, al tempo stesso, il bersaglio polemico degli indirizzi di pensiero nati nel solco di questo ampio movimento di distacco critico dalla filosofia trascen-

34 H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland*, cit., p. 13.

35 L'espressione rimanda alla suggestiva espressione – peraltro stilisticamente in netto contrasto con la posatezza del testo – con cui Michel Foucault concluse uno dei suoi libri più controversi: l'uomo (temporaneamente “alloggiato” nel linguaggio) sarebbe stato infine «cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia». M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967, p. 414. In un intervento del 1967 su *Critique*, il relatore di Foucault (che con *Le parole e le cose* aveva pubblicato la seconda tesi di dottorato) Georges Canguilhem – intervenendo in difesa del suo allievo, duramente attaccato soprattutto da Sartre – precisò il senso dell'espressione foucaultiana, parlando di “morte” del cogito. Apprezzando le considerazioni macrostoriche sviluppate nel libro, Canguilhem convenne sul fatto che anche la fenomenologia husserliana fosse ricollegabile, in ultima analisi, allo stesso positivismo contro cui era stata indirizzata: «Non sta a me rimproverare a Foucault il raffronto, paradossale secondo molti, scandaloso secondo alcuni, tra fenomenologia e positivismo [...]. L'analisi del vissuto gli sembra un tentativo, appena più esigente e quindi più rigoroso, per “far valere l'empirico come trascendentale” [...]. Quando Husserl cercò di essere più radicale di Descartes e miglior trascendentalista di Kant, i tempi (vogliamo dire l'episteme) erano cambiati. [...] Il filosofo matematico, il quale, in una lettera al suo maestro Léon Brunschvieg, aveva rimproverato a Husserl un'utilizzazione esorbitante del cogito, si congedava altresì, per dirla in termini filosofici, dal suo maestro, scrivendogli: “Solo una filosofia del concetto, e non già una filosofia della coscienza, può dare una dottrina della scienza. La necessità generatrice non è quella di un'attività, ma di una dialettica. Queste parole apparvero allora, a molti, come un enigma. Oggi possiamo capire che l'enigma aveva valore di annuncio». G. Canguilhem, “Morte dell'uomo o estinzione del cogito?”, *ibid.*, p. 434. Ricordiamo brevemente che la polemica ruotava attorno alla “morte” della storia a cui stava conducendo, secondo gli esistenzialisti francesi, il “positivismo” strutturalista dell'archeologia foucaultiana. Il richiamo al “primato” del concetto nella scienza, originariamente perorato da un filosofo spinozista quale Jean Cavaillès, va ricompreso all'interno di questo dibattito.

36 J. Habermas, *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, Laterza, Roma 2001, pp. 181-222.

dentale erano rappresentati proprio dalla svolta copernicana, annunciata programmaticamente da Kant nella *Vorrede* alla seconda edizione della prima *Critica*:

Finora si riteneva che ogni nostra conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti: ma tutti i tentativi di stabilire qualcosa di a priori su questi ultimi mediante dei concetti (qualcosa con cui venisse estesa la nostra conoscenza), a causa di quel presupposto sono finiti in niente. Per una volta, allora si tenti di vedere se non possiamo forse adempiere meglio ai compiti della metafisica, ammettendo che siano gli oggetti a doversi regolare sulla nostra conoscenza: ciò che di per sé meglio si accorderebbe con l'auspicata possibilità di una conoscenza a priori degli oggetti, che stabilisca qualcosa su questi ultimi prima che essi ci vengano dati. Si tratta di una cosa simile a quella che per la prima volta pensò Copernico: poiché la spiegazione dei movimenti celesti non riusciva a procedere bene ammettendo che tutto quanto l'ordine delle stelle girasse attorno allo spettatore, egli tentò di vedere se non potesse andar meglio facendo ruotare lo spettatore e star ferme invece le stelle. Ebbene, nella metafisica si può tentare qualcosa di simile riguardo all'intuizione degli oggetti. Se l'intuizione dovesse regolarsi sulla natura degli oggetti, non vedo in che modo se ne potrebbe sapere qualcosa a priori; se invece è l'oggetto (inteso come oggetto dei sensi) a regolarsi sulla natura della nostra facoltà intuitiva, posso benissimo rappresentarmi questa possibilità³⁷.

Era in questo celebre passo che Kant, riflettendo sulla «rivoluzione attuata di colpo»³⁸ – per usare le sue parole – dalla matematica e dalla fisica rispetto al metodo dell'indagine naturale, formulava il senso della “propria” rivoluzione, affermando che la conoscenza filosofica dovesse lasciarsi istruire dall'esperienza per conseguire progressi analoghi a quelli compiuti dalle scienze. Finché l'“analogia” lo consentiva, il filosofo di Königsberg intese far seguire alla speculazione filosofica il percorso intrapreso dall'indagine scientifica, così che la prima ne traesse conseguenze possibilmente altrettanto fruttuose³⁹. Eppure, a dispetto delle analogie suggerite, e come è stato anche sottolineato dai commentatori, se paragonata a quella copernicana la rivoluzione “trascendentale” andò in una direzione opposta: mentre con il passaggio all'eliocentrismo la Terra perdeva infatti la sua centralità, con la prima *Critica* Kant attribuì al soggetto una posizione centrale nel sistema, tanto che alcuni interpreti smaliziati hanno preferito definirla una rivoluzione kantiana “tolemaica”.

Ciò detto, come abbiamo visto l'interpretazione adorniana di questa fondamentale svolta nella storia del pensiero è oltremodo ambivalente. A rischio di ripeterci, vale la pena ricordare quanto non si possa affatto escludere che la lettura adorniana sia stata anche influenzata dal

37 I. Kant, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004, p. 35.

38 *Ibid.*, p. 33.

39 Anche su tale aspetto ci sarebbe molto da rilevare. Non è infatti indifferente, nell'economia del nostro discorso, che Kant abbia teso a identificare l'esperienza in generale con l'esperienza scientifica. I numerosi tentativi di fondare una filosofia dell'esperienza dotata di una qualche connessione con il cosiddetto “mondo della vita” – o, che potesse perfino essere interamente fondata su di esso – possono essere visti come una critica alla riduttiva concezione kantiana dell'esperienza.

dibattito interno tanto al neokantismo quanto al positivismo durante l'Ottocento. Quando, distinguendo fra i vari “ritorni”, si erano levate voci discordanti tra coloro che insistevano sulla necessità di tornare a Kant e quanti ritenevano opportuno retrocedere alle sue spalle, ovvero tra il mantenere o il liquidare del tutto una nozione costitutiva del soggetto trascendentale. In proposito Adorno, considerandola nei termini di una *reductio ad hominem* da inserire in un più ampio processo di demitologizzazione, tese a interpretare la rivoluzione copernicana come una “svolta soggettiva” [*Rückwendung auf das Subjekt*] sulla falsariga del *cogito*. Tuttavia, è altrettanto evidente che il filosofo di Francoforte fu in grado di cogliere anche l'aspetto “conservatore” dell'operazione kantiana la quale, andando alla ricerca di una soluzione di compromesso fra il razionalismo metafisico e il relativismo scettico, si presentava nella sua stessa ragion d'essere in una luce decisamente meno soggettivistica rispetto alla filosofia humiana. Conseguentemente il filosofo di Königsberg continuò a serbare, nell'ottica di Adorno, una propria autorevolezza almeno riguardo alla questione dell'obiettività della conoscenza. Stando alle stesse dichiarazioni di Adorno, inoltre, nella riflessione soggettivistica kantiana era sì insito «un momento di illusione»⁴⁰, ma anche «un momento di verità»⁴¹. È quindi difficile non notare come fossero dunque le stesse aporie insite nell'idealismo trascendentale a convincere Adorno, nei panni del teorico della conoscenza, dell'opportunità di svolgere una disamina metacritica della gnoseologia, dove recuperare i motivi della critica hegeliana alla filosofia kantiana.

Sulla medesima falsariga, nell'*Erkenntnistheorie* era la riflessione – altrimenti detto il dubbio – sulla validità di ogni conoscenza finita⁴² a servire da leva per fondare dialetticamente l'*Erkenntniskritik*. Questo “bisogno critico”, come lo chiamava Adorno, si trovava a essere identificato con la necessità di decidere fra conoscenze valide o meno, ossia con il nodo della stessa teoria della conoscenza la quale, considerata da questo punto di vista, fu retrodatata fino a Platone. La riflessione era il “motore” della critica⁴³ – quindi, nella sua accezione “francofortese”, della filosofia *tout court*. Sebbene Adorno fosse oltremodo interessato a un accesso diretto all'oggetto, tematizzato soprattutto dalla fenomenologia husserliana, egli rimase conscio di come questo medesimo anelito – quello di un'*intentio recta* senza «accessori del

40 T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 177.

41 «Ciò d'altra parte conferisce al suo blocco il suo momento di verità: prevenire la mitologia concettuale». T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 349. In *Erkenntnistheorie* si precisava: «[R]iflettere sulla conoscenza significa che la coscienza, in senso vago, si è fatta dialettica in sé, che non si ha più una fiducia incondizionata nel processo di compimento della conoscenza. Si scopre che una gran quantità di giudizi fondati solamente sulle impressioni dei sensi possono essere ingannatori o poco chiari, e che certi pensieri a cui giungiamo mediante un'attività speculativa entrano in contraddizione col mondo e non possono essere verificati». T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 15.

42 *Ivi*.

43 *Ivi*.

pensiero» [*denkende Zutat*]⁴⁴ – non potesse essere soddisfatto, se non al prezzo di “reificare” l'oggetto, assolutizzandolo in maniera acritica. Secondo quanto puntualizzato da Tiedemann, fu proprio a fronte di questa consapevolezza, a suo modo scettica, che il filosofo di Francoforte non seguì neppure la via tracciata dalla teoria della denominazione “adamitica” di Benjamin⁴⁵. Per conservare il momento oggettivo della logica – facendola “parlare”⁴⁶ – senza abbandonare il soggetto, egli non ebbe perciò altra scelta se non quella di recuperare gli argomenti “scientifici” già rivolti da Hegel contro la gnoseologia kantiana: una rilettura sulla base di un “olismo” critico, che servì da filo conduttore tanto alla *Metacritica* quanto all'*Erkenntnistheorie*.

4.4. Teoria o critica della conoscenza?

Nonostante il termine *Erkenntnistheorie* non fosse affatto nuovo all'interno del movimento neokantiano ottocentesco⁴⁷, la fondazione della teoria della conoscenza in quanto disciplina viene fatta risalire alla lezione inaugurale tenuta da Eduard Zeller all'Università di Heidelberg nel 1862, intitolata *Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*⁴⁸. Assumendo la cattedra di logica e teoria della conoscenza, Zeller invocò la necessità di prendere congedo dalla logica formale – ovvero dall'indagine sul pensiero inteso quale attività pura, indipendente da ogni contenuto, e il cui compito precipuo era quello di enucleare «le forme e le leggi» del ragionamento prescindendo dagli «oggetti [...] conosciuti»⁴⁹. Detto questo, egli non mancò tutta-

44 T.W. Adorno, *Sulla metacritica della gnoseologia*, cit., p. 139.

45 R. Tiedemann, “Anmerkungen des Herausgebers”, cit., p. 292. Con afflato anti-nominalistico, senza prendere “in parola” Mefistofele («È appunto dove mancano i concetti, che la parola soccorre a tempo giusto!», J.W. Goethe, *Faust, I*, Sansoni, Firenze 1949, p. 139), scriveva Benjamin: «È compito del filosofo restituire il suo primato, mediante la rappresentazione, al carattere simbolico della parola: quel carattere nel quale l'idea giunge all'autotrasparenza. [...] Poiché la filosofia non può pretendere di parlare in tono rivelativo, ciò può avvenire solo attraverso un rammemorare che risalga anzitutto a una percezione originaria. [...] Soltanto che qui non si tratta di richiamare delle immagini all'intuizione; piuttosto nella contemplazione filosofica l'idea si libera come parola dal nucleo più intimo della realtà, e come una parola che rivendica di nuovo il suo diritto a nominare. Ma il primo ad assumere questo atteggiamento non è Platone, bensì Adamo, il padre degli uomini in quanto padre della filosofia». Sulla teoria linguistica di Benjamin si vedano W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 12; Id., “Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo”, *Opere, I*, Einaudi, Torino 1982, pp. 177-193.

46 R. Tiedemann, “Anmerkungen des Herausgebers”, in T.W. Adorno, *Gesammelte Schriften, V*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, p. 292.

47 Nel 1862 Kuno Fischer attribuì all'*Erkenntnistheorie* il compito di conferire alla filosofia un ambito d'indagine fondato quanto quello delle scienze naturali. K. Fischer, *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre*, Salzwasser, Mannheim 1860, pp. 79-97.

48 Zeller fu il primo a conferire dignità accademica al neokantismo, caratterizzando la gnoseologia nei termini di una costante indagine sul fondamento della conoscenza e sui criteri di comparazione fra i risultati delle singole scienze.

49 E. Zeller, *Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie. Ein akademischer Vortrag*, Groos, Heidelberg 1862, pp. 5-6.

via di respingere anche l'approccio più tipicamente hegeliano: «A questa logica tradizionale se ne è [...] contrapposta un'altra [...] con Hegel e i suoi successori. Quest'ultima non vuole garantire solo una conoscenza delle forme di pensiero, bensì anche una conoscenza del reale oggetto della conoscenza; essa non vuole essere solo una logica ma anche una metafisica, e perciò si chiama, al contrario di quella tradizionale, non logica formale ma logica speculativa. Sono però dell'idea che non sia lecito equiparare la logica alla metafisica o all'ontologia»⁵⁰. A fronte di quest'ultima considerazione, Zeller indicò l'opportunità di proseguire insistere sulla linea gnoseologica kantiana, al fine di distinguere indagine logica e ontologico-metafisica. L'accusa di formalismo fu però respinta: «La logica è certo una scienza formale, così come la grammatica o la matematica pura, e deve anche esserlo, poiché ha a che fare solo con le forme universali del conoscere, non con un contenuto determinato: la logica diventa formalistica solo ed esclusivamente se tratta queste forme senza una comprensione del loro reale significato, senza distinguere quindi fra ciò che è essenziale e ciò che è inessenziale»⁵¹. Il “merito immortale” attribuito a Kant era quindi di aver “risolto” il problema del rapporto fra genesi e validità, coadiuvando – senza equipararli – l'attività delle forme del pensiero con i contenuti concreti forniti dall'esperienza⁵².

Formulato in una fase critica⁵³ per il concetto stesso di scienza – inteso nel suo senso tradizionale e sistematico –, l'intervento di Zeller godette di ampia eco nel panorama culturale e accademico dell'epoca. Surclassata dallo specialismo e dai metodi di indagine delle scienze “dure”, tuttavia, la filosofia stava perdendo non solo la sua connotazione universale, ma anche la sua stessa legittimazione. La soluzione di una simile “crisi d'identità”⁵⁴ comportava ovviamente una necessaria ricollocazione nella mutata geografia dei saperi. Tuttavia, con l'identificazione di filosofia e gnoseologia nasceva quel longevo movimento che, all'insegna del motto di Karl Otto Liebmann, unì a doppio filo l'indagine filosofica con i risultati scientifici, dichiarando dogmatica l'inconoscibilità della cosa in sé – ovvero il neokantismo⁵⁵. In questo quadro, laddove si era messa in discussione l'autonomia non solo della logica, bensì della filosofia stessa, si mossero successivamente le riflessioni della psicologia filosofica di Stumpf:

⁵⁰ *Ivi*.

⁵¹ *Ibid.*, p. 10.

⁵² *Ibid.*, p. 13.

⁵³ Quella che Ringer ha definito una lunga fase di «crisi delle scienze». F.K. Ringer, *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine (1890-1933)*, Klett, Stuttgart 1983, p. 229.

⁵⁴ H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland*, cit., p. 89.

⁵⁵ Come precisato da Ulrich Stieg, il termine “neokantiano” faceva la sua comparsa già nella replica di Karl Ludwig Michelet a Eduard Zeller (*Persönliches. Zeller als Empiriker* del 1862). Lo stesso Kant und die Epigonen (1865) di Liebmann va visto come l'ultimo anello di una serie di scritti “programmatici”, le cui radici riposano in *Ueber das Sehen des Menschen* (1855) di Helmholtz. U. Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, pp. 36-37.

Quando Zeller [...] promosse nuovamente questa scienza [la teoria della conoscenza], le attribui il compito di indagare i presupposti che danno la capacità allo spirito umano di conoscere la verità, e di ricercare in special modo l'*origine* e la *verità* delle nostre rappresentazioni. Egli considerò un merito immortale di Kant l'aver ri-proposto questo problema, nonché l'averlo risolto meglio dei suoi predecessori. Sottolineò inoltre la necessità di tornare a queste ricerche in logica, senza dire espressamente che esse sono connesse strettamente anche con la psicologia; tuttavia ciò che egli dice sull'origine delle nostre rappresentazioni, in questa conferenza e soprattutto nelle aggiunte successive (1877), non lascia alcun dubbio che, al riguardo, fosse di questa opinione⁵⁶.

Tali affermazioni, pur esagerando le convinzioni zelleriane in proprio favore, non erano del tutto infondate, poiché inizialmente il movimento neokantiano – come del resto Zeller – aveva avviato un dialogo abbastanza stretto con la scienza psicologica. Tuttavia, nel 1891, quando Stumpf prese la parola in questo dibattito, la supposta alleanza fra la psicologia e il criticismo era ormai tutt'altro che scontata: già undici anni prima il fondatore della gnoseologia richiamato nel discorso stumpfiano aveva tuonato contro i metodi di quantificazione dei processi mentali inaugurati dalla psicofisica di Fechner, iniziando ad assumere una posizione critica riguardo alla psicologia in quanto tale⁵⁷. Considerando come Stumpf redasse il saggio appena citato per la sede bavarese della medesima Accademia delle Scienze a cui Zeller aveva sottoposto l'intervento nel 1881⁵⁸, è pacifico ritenere che il primo non potesse affatto essere all'oscuro del progressivo distacco maturato dai neokantiani. Invero, l'intervento di Stumpf fu un tentativo di sollevare nuovamente la *vexata quaestio*⁵⁹: «Nella scuola neokantiana, che si è poi

56 C. Stumpf, "Psicologia e teoria della conoscenza", in V. Fano (a cura di), *Psicologia e metafisica*, cit., p. 103.

57 R. Martinelli, "I neokantiani e la psicofisica", cit., p. 6.

58 C. Stumpf, "Psychologie und Erkenntnistheorie", *Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Verl. der Akademie der Wissenschaften, München 1892; E. Zeller, "Ueber die Messung der psychischen Vorgänge", *Abhandlungen der philosophisch-historischen Classe der preußischen Akademie der Wissenschaften*, Verl. der Akademie der Wissenschaften, Berlin 1881.

59 In proposito Fano ha rilevato come proprio «il contrasto fra Kant e Stumpf» fosse «delineato con grande lucidità nel saggio [...] "Psicologia e teoria della conoscenza", il cui bersaglio polemico [era] tuttavia la riproposizione della teoria della conoscenza kantiana operata da Hermann Cohen». V. Fano, "La filosofia dell'analitico a posteriori", cit., p. 8. Rientra negli evidenti limiti del nostro discorso il non aver potuto approfondire il nesso (anch'esso altrettanto critico quanto quello degli altri "francofortesi") fra Benjamin e il neokantismo, il quale meriterebbe forse un'attenzione maggiore di quanto possa apparire a prima vista. L'opera in questione era infatti *Kants Theorie der Erfahrung* di Cohen, della quale Scholem ebbe a rilevare la "grande delusione" provocata tanto a lui quanto al giovane Benjamin, e ciò a dispetto della loro iniziale "considerazione", ai limiti della "reverenza", per l'anziano professore berlinese, costui gli aveva fatti approcciare al libro «animati da grandi aspettative, e pronti a un confronto critico su di essa». Rievocando tale giovanile coinvolgimento con il neokantismo (a cui si aggiungeva, come è qui opportuno ricordare, la disistima per Stumpf) Scholem puntualizzava: «Ero piuttosto irritato dagli studi di filosofia che seguivo a Jena. Disprezzavo Eucken, personaggio di un'irreale pomposità nell'aspetto non meno che nell'eloquio. Dopo essere stato a una sua lezione di un'ora, non ci andai mai più. Era invece obbligatoria la frequenza del corso di Bruno Bauch, e d'altronde quello che diceva su Kant mi interessava. In quel semestre, infatti, lessi moltissimo su Kant. Era appena uscita la grande monografia kantiana di Bauch, nella quale si annunciava quella divergenza da Hermann Cohen che avrebbe in breve assunto forme assai aspre. Ero come rapito dai *Prolegomena* di Kant, e ricordo di avere descritto in una lunga lettera a Benjamin l'impressione che mi aveva

svilupata, sono emerse a tal proposito altre idee. Se, da un lato, essi uniscono la logica con la teoria della conoscenza, dall'altro tuttavia dividono da esse tanto più rigorosamente la psicologia, che viene addirittura posta in diametrale contrapposizione»⁶⁰. Formulato da un autore quale Stumpf, promotore di una “svolta psicologica”, il richiamo a Zeller aveva quindi una natura polemica: nel 1892 il fondatore della Scuola di Berlino era infatti sceso in campo per contestare l'astrattezza dell'*Erkenntnistheorie*, respingendo il «tentativo di liberare la teoria della conoscenza da tutti i fondamenti psicologici» perseguito dai più importanti filoni del moderno criticismo⁶¹.

In questi medesimi anni si erano dunque già delineati i fronti che nella prima metà del Novecento condurranno Richard Hönigswald a ritenere come «la gloriosa storia del ritorno a Kant [fosse stata] in buona parte la storia del processo di delimitazione del campo problematico del *criticismo* da quello *psicologico*»⁶². Eppure, sebbene Stumpf possa essere considerato più uno psicologo che un filosofo, l'intenzione con cui egli mise tale disciplina a disposizione della teoria della conoscenza non era certo “psicologista”, laddove quest'espressione indichi una riconduzione della validità delle leggi del pensiero a stati o processi mentali⁶³. Secondo quanto osservato da Stefano Besoli, Stumpf ritenne lecito piuttosto contaminare la filosofia motivato da una «netta scelta a favore del carattere empiristico (o, se si vuole, aristotelico) della fenomenologia, giacché contro l'inflessibile assolutizzazione aprioristica del metodo della ricerca, egli ricono[bbe] invece che le differenze metodiche vanno sempre radicalmente ricondotte a differenze dell'ambito oggettuale»⁶⁴. Infatti, come visto precedentemen-

fatto quel libro. A ciò si aggiunse la lettura, che ebbe luogo in un seminario privato di Bauch, di una parte della *Critica* del giudizio, e in particolare dell'introduzione “Della filosofia in generale”, che esercitò su di me un durevole influsso. Nel corso del semestre venni poi a conoscenza della polemica su Cohen avviata da una signora che, sulle «Kant-Studien», lasciava presagire presso un'ala dei neo-kantiani una svolta in senso nazionalistico e lievemente ma inequivocabilmente antisemita». G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., pp. 98-82. Come abbiamo già in parte riportato nel terzo capitolo, nel medesimo testo Scholem dichiarava: «Nella critica di Kant Benjamin trovava pure una giustificazione per il ritorno dei fenomenologi a Hume. Al positivismo razionalistico, di cui ci occupammo durante quella lettura, Benjamin non attribuiva il minimo valore, perché, come diceva, esso cercava l'“esperienza assoluta”. Alla fine, la nostra delusione per l'interpretazione di Kant da parte di Cohen giunse a tal punto che, mentre nel mese di luglio avevamo dedicato a quella lettura due ore al giorno, in agosto, dopo l'inizio delle vacanze estive, la interrompemmo. Benjamin deplorava la “confusione trascendentale” delle sue elucubrazioni: “Tanto vale diventare cattolici, allora!”. Da parte mia trovavo sorprendente, quantunque le due pere apparissero strettamente collegate, la differenza tra questo libro su Kant e la *Logik der reinen Erkenntnis* [...] dello stesso Cohen, che avevo letto per metà». *Ibid.*, pp. 100-101.

60 C. Stumpf, “Psicologia e teoria della conoscenza”, cit., p. 103.

61 *Ibid.*, p. 104.

62 R. Martinelli, “I neokantiani e la psicofisica”, cit., p. 549.

63 Relativamente a tale aspetto vale la pena riportare le precisazioni di Vincenzo Fano: «[R]ispetto al pensiero psicologico del secondo Ottocento tedesco, Stumpf si oppone con grande chiarezza, influenzato in questo anche da Lotze, a quello che egli stesso chiama “psicologismo”. [...] Husserl dichiara[va] nelle *Ricerche logiche* [...] di riprendere il termine “psicologismo” da “Psicologia e teoria della conoscenza” di Stumpf». V. Fano, “La filosofia dell'analitico a posteriori”, cit., p. 10.

64 S. Besoli, “Carl Stumpf e la strutturazione plurale dell'esperienza”, *Discipline filosofiche*, n°11 (2), 2001, p.

te, il fondatore della Scuola di Berlino era stato allievo di Brentano a Würzburg, assimilandone – unitamente alla teoria degli atti intenzionali – l'attenzione per la metafisica dell'*Aristoteles-Renaissance* trendelenburgiana, dalla quale trasse il progetto di elaborare una psicologia anti-idealistica incentrata sul rapporto fra l'essere e le categorie. Riallacciandoci a Besoli, nella riflessione stumpfiana il primato dell'essere fu un pungolo contro l'*Erkenntnistheorie* sia nella sua accezione astrattamente formale di *organon* sia in quella psicologista di un'indagine incentrata sul vissuto immediato⁶⁵.

Tracciando le linee essenziali un discorso certamente più sfumato e altrettanto complesso, utile a fornire una distinzione propria anche alle stesse lezioni adorniane, i fronti a cui ci riferiamo vedevano contrapporsi i neokantiani della Scuola di Marburgo agli esponenti degli indirizzi “psicologisti” della gnoseologia, alcuni dei quali sfociati negli approcci fenomenologici successivi. Tale suddivisione potrebbe sembrare funzionale agli scopi prefissi dal nostro lavoro o, dunque, a sottolineare le affinità del neokantismo con la fenomenologia – con cui condivide una parte del proprio *iter* formativo – ma, al di là delle facili schematizzazioni, sussiste un inequivocabile dato di fatto: nonostante Cornelius abbia modificato ben poco le strutture fondamentali del suo pensiero nel corso della propria produzione, dimostrando anzi una coerenza tale da suggerire quasi una riluttanza all'autocritica, è abbastanza evidente come i suoi rapporti con il testo kantiano e, soprattutto, con i neokantiani della Scuola di Marburgo siano stati di natura essenzialmente polemica. Da questo punto di vista il suo atteggiamento non fu quindi lontano da quello prettamente stumpfiano. Stando a quanto delineato in un testo quale “Psicologia e teoria della conoscenza”, Stumpf considerava i “criticisti” dei “dogmatici”⁶⁶, in virtù del loro rifiuto a «sporcarsi le mani con la psicologia»⁶⁷ – usando le parole di Adorno. Infatti, quando il fondatore della Scuola di Berlino ritenne di dover scendere in campo per difendere il proprio approccio nell'inasprire del dibattito sullo psicologismo, egli redasse un'opera sulla teoria della conoscenza – pubblicata postuma – che rifiutò comunque di intitolare *Erkenntnistheorie* così da prendere le distanze dal criticismo dei “puristi” di Marburgo⁶⁸. Tenendo presente la sua formazione accademica, non dovrebbe stupire come anche Cornelius,

386.

65 *Ivi*.

66 T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 101.

67 *Ivi*.

68 «Negli ultimi anni della sua vita Stumpf, contraddicendosi rispetto a quanto aveva delineato nel saggio sulla suddivisione delle scienze (dove la gnoseologia aveva un ruolo secondario poiché troppo concentrata sul metodo anziché sull'oggetto, “il vero punto d'accumulazione di tutte le questioni epistemologiche”), si dedicherà a una monumentale dottrina della conoscenza (*Erkenntnislehre*), che uscirà postuma. Il titolo dell'opera [fu] una concessione allo spirito dei tempi, che vedeva non più nella psicologia, ma nel problema della conoscenza la questione filosofica principale. Tuttavia tale studio non è una *Erkenntnistheorie*, come voleva la tradizione neocriticista, ma una *Erkenntnislehre*, perché vuol comunque prendere le distanze da un certo indirizzo filosofico». V. Fano, “La filosofia dell'analitico a posteriori”, cit., p. 19.

alcuni anni dopo la pubblicazione del suo *Kommentar*, tenesse a precisare quanto il libro fosse stato «pesantemente vituperato dai filosofi di scuola», in virtù del fatto che Kant vi veniva attaccato nel considerare «ogni intromissione dell'esperienza nella filosofia come una “contaminazione” della conoscenza»⁶⁹.

Quanto fin qui tratteggiato sotto un profilo storico-filosofico serve a inquadrare meglio l'origine delle frequenti critiche sollevate da Adorno, nel corso delle suddette lezioni di gnoseologia, contro il neokantismo marburghese. Trovandosi a sua volta – tenendo conto dei trascorsi biografici, forse inaspettatamente – nei panni del proprio “maestro” e svolgendo un ciclo di *Vorlesungen* affine a quello seguito negli anni Venti a Francoforte⁷⁰, nel secondo dopoguerra il professor Adorno si diffuse ampiamente, evitando di “tagliarlo”, sul nodo di problemi comuni tanto alla psicologia (*reale basis* del soggetto trascendentale: gli individui concreti) quanto agli ambiti della gnoseologia (logica, metafisica, etica ed estetica)⁷¹. Sebbene dunque nel biennio 1957-58 Adorno si fosse congedato, ormai da trent'anni, dalla psicologia trascendentale corneliana, le sue lezioni mostrano un persistente rifiuto della logica “pura” e un decisivo accento sul momento psicologico della conoscenza. Indubbiamente egli aveva avuto il tempo di ponderare attentamente – più di quanto non avesse voluto o potuto negli scritti universitari – il monito husserliano sul cortocircuito fra validità e genesi operato dagli approcci “psicologistici”⁷². Si trattava in ogni caso di un approccio che portava chiaramente l'impronta hegeliana, tuttavia è lecito anche chiedersi se il richiamo alla dialettica non sia frut-

69 In questo stesso contesto Cornelius, in linea con la sua lettura antropologizzata del criticismo, non mancava tuttavia di precisare che l'“estromissione” dell'esperienza dalla conoscenza filosofica non era “riuscita completamente” allo stesso Kant. Nella prospettiva corneliana si rimarcava infatti il ruolo ambivalente svolto dalla psicologia (empirica) all'interno del sistema kantiano. Esclusa a cominciare dalla seconda edizione della prima *Critica*, la psicologia era stata recuperata all'interno dell'*opus postumum*. H. Cornelius, “Zur Kritik der wissenschaftlichen Grundbegriffe”, cit., p. 210. Sulla possibilità dei giudizi sintetici a priori, invece, Cornelius scriveva: «Il pensiero su cui Kant fonda la risposta a questo problema [...] è condizionato da un presupposto dogmatico: e cioè che l'esperienza non possa dare alcuna vera validità universale della conoscenza. Senza questo presupposto, come si riconosce senz'altro, la questione della forma decisiva per la ricerca kantiana non sarebbe sorta! Ma la falsità di questo presupposto si può facilmente mostrare con un esempio. Che l'oro sia diverso dall'acqua, lo sappiamo soltanto dall'esperienza. Questa conoscenza è però senza dubbio universale e ha in sé il carattere della necessità. [...] [L]'esperienza psicologica porta a innumerevoli giudizi sintetici a priori, e [...] ci sono anche giudizi a posteriori di validità universale, cioè tutti i giudizi esistenziali che vengono pronunciati in base all'esperienza sulle diverse specie di oggetti [...]. Una volta per sempre poi si ricordi qui l'infondatezza dell'orrore di Kant per tutto ciò che è “empirico”. Che la conoscenza empirica non sia una “contaminazione” della conoscenza aprioristica, ma piuttosto in infiniti casi una conoscenza aprioristica stessa, fu già ricordato sopra». H. Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 29-20, 32.

70 Adorno (come riportato nello *Studienbuch*) partecipò regolarmente al corso corneliano sulla *Erkenntnistheorie*.

71 T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 13.

72 Ciò viene suggerito da Petrucciani: «[F]orse anche in seguito a una più attenta valutazione della critica husserliana dello psicologismo (che Adorno sottoporà a una complessa disamina [...] nella *Metacritica della gnoseologia*), Adorno si avvede del fatto che la pretesa di fondare la teoria della conoscenza obiettivamente valida mediante la conoscenza psicologica incorre in un circolo vizioso, poiché presuppone la conoscenza valida alla teoria che dovrebbe fondarla». S. Petrucciani, *Introduzione a Adorno*, cit., p. 6.

to di un processo generato dalle difficoltà nel confronto con lo stesso “metodo” durante gli studi. Date le note “dialettiche” della psicologia trascendentale corneliana, incentrata sulla mediazione fra validità e genesi – caratterizzata da una filosofia della natura immanente, dominata dal linguaggio della complessità fornito dalla psicologia moderna – è lecito chiedersi quanto il passaggio alla dialettica possa essere stato preparato dalle circolarità su cui Adorno fu portato a riflettere proprio dall'ambito del kantismo antropologizzato.

Cornelius era certamente conscio delle difficoltà insite in un approccio trascendentale in cui la validità dei giudizi veniva ricondotta alla genesi. Egli riteneva infatti che il “presupposto dogmatico” del razionalismo kantiano – individuabile nella convinzione secondo cui l'esperienza non era in grado di fornire conoscenze *allgemeingültig* – rappresentasse al tempo stesso la “questione [...] decisiva” del criticismo, senza la quale «ricerca kantiana non sarebbe sorta»⁷³. Ciò nonostante, o forse proprio in virtù di questo, Cornelius si propose il fermo intento di «ricondurre paradossalmente l'uno all'altro idealismo ed empirismo»⁷⁴. Sebbene nel suo approccio le sottili differenziazioni fossero chiaramente pensate come un correttivo del calco naturalistico, Cornelius fu tra i pionieri di quella concezione totalizzante che andava diffondendosi all'interno della psicologia filosofica con la trasformazione del positivismo “vecchio” in “nuovo”, contribuendo tanto all'abbattimento dei confini fra interiorità ed exteriorità quanto al superamento del dualismo soggetto-oggetto. Il modello coscienzialistico adottato si coniugava a un immanentismo che in quanto tale era al di là della separazione uomo-natura tipica del paradigma antropocentrico della razionalità moderna, ed esso era destinato a rappresentare un elemento di incolmabile incompatibilità sia con il criticismo sia soprattutto con la teoria critica francofortese. Se infatti dal lato teorico Cornelius presupponeva la validità della conoscenza alla stessa teoria atta a fondare i limiti e le possibilità di quest'ultima, dal lato politico la sua *Weltanschauung* tendeva a un modello astorico dove natura e società trapassavano l'una nell'altra senza antagonismi.

Sul carattere dogmatico di questa sistematica vale la pena richiamare l'appunto horkheimeriano sull'insopprimibile tensione di pensiero ed essere apparentemente occultata nell'olismo:

Sebbene si possa a giusto titolo descrivere lo studio dei fenomeni naturali, che nel corso della società borghese trova una conferma nella unificazione teorica e nella tecnica, come avvicinamento della scienza alla realtà, d'altra parte la consapevolezza che sia questa descrizione che le categorie in essa impiegate sono connesse con il lavoro e con l'indirizzo di interessi degli uomini odierni, se non inficerà la verità di quella constatazione, impedirà tuttavia che ad esempio i concetti di avvicinamento e di realtà vengano impiegati per la costru-

73 H. Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 29.

74 R. Tiedemann, “Editorische Nachbemerkungen”, cit., p. 382.

zione di uno schema che abbraccia la storia nella sua totalità [...]. In Kant stesso quest'idea è ancora prevalentemente formulata in termini critici e significa anzitutto che manca un limite determinato per lo studio delle condizioni che si intersecano. Tuttavia la sua idea di un'intelligenza intuitiva, sebbene questa costituisce “un problema”, conduce necessariamente alla summenzionata concezione di un progresso conoscitivo lineare; se infatti è anche solo pensabile che a un tale “intellectus archetypus” sia dato un “fondamento reale, a noi irricognoscibile, immateriale per la natura” e che esso abbia dinanzi a sé la “totalità della natura come sistema” in modo tale che non sia possibile una rettifica, ossia immediatamente, allora, certo la scienza ordinatrice può arrestarsi sulla sua strada, talvolta anche arretrare di qualche passo, ma ciò che essa tende a riconoscere non è trasformabile dalle circostanze umane tra le quali essa stessa rientra, non è soggetto al tempo. Per Kant la necessità esistente per noi uomini di percepire nel tempo, ossia in successione, non è fondata nelle cose in sé stesse, ma è per così dire un limite del soggetto finito⁷⁵.

Da Kant in poi il pensiero, per definirsi critico, rivendicava il bisogno di distinguersi dall'oggetto che tematizzava. Il pensiero scientifico-positivistico dell'epoca insisteva invece sull'identità, finendo per riproporre una concezione contemplativa dell'esistente ordine delle “cose”. L'*Erkenntnistheorie* assunse quindi la forma di una metafisica moderna, intenta a fondare ragionevolezza e necessità della realtà data. Il problema dell'intelletto archetipo, studiato approfonditamente da Horkheimer sotto Cornelius, giocò in questo contesto un ruolo chiave: nella *bildende Kraft* albergava la promessa di un'unità di ragione soggettiva e oggettiva: la possibilità di non considerare più i corpi da un punto di vista riduttivamente *beweglich*. Come noto l'idea era stata formulata, senza però esser sviluppata in un senso oggettivo, dal Kant della terza *Critica*. Tuttavia, davanti alla minaccia di definitiva negazione del concetto di libertà, così come era sollevato dal rapido processo di meccanizzazione e tecnicizzazione della fine del XIX secolo, il tema della forza formativa apriva prospettive inedite per sanare la contraddizione fra natura e cultura. Un tale processo di disgregazione del concetto tradizionale di cultura viene descritto da Schnädelbach con due formule – la prima humboldtiana, la seconda weberiana – ma entrambe tese a sottolineare il passaggio dalla scienza in quanto formazione alla scienza *als Beruf*⁷⁶. La crisi della tradizione umanistica, espressa nel dilemma sullo statuto delle *Geisteswissenschaften*, si rifletté quindi nelle scienze⁷⁷. In primo luogo, infatti la trasformazione investì la figura dello scienziato. Più “vicino” alla realtà, spesso quest'ultimo divenne un tecnico che impiegava linguaggi specializzati e chiusi in loro stessi, appositamente

75 M. Horkheimer, “Materialismo e metafisica”, *Teoria critica*, I, Einaudi, Torino 1974, p. 50.

76 H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland*, cit., pp. 42-44.

77 Il tema della “tecnicizzazione” e del «perdersi temporaneo in un pensiero meramente tecnico» fu sviluppato anche nella *Krisis*: «La tecnicizzazione investe inoltre tutti gli altri metodi delle scienze naturali. Non soltanto nel senso che essi si “meccanizzano”. Inerisce all'essenza di tutti i metodi la tendenza ad estrinsecarsi tecnicizzandosi. Così il senso delle scienze naturali subisce una completa evoluzione; avviene un vero e proprio occultamento di senso». E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008, pp. 76-77.

costruiti per denotare le proprietà dei soli oggetti presi in considerazione nel proprio ambito. Il mosaico disorganico di discipline che sorse durante questo processo di frantumazione del sapere dovette suscitare notevole insoddisfazione proprio in quei rampolli della *Bildungsbürgertum* che provarono a cimentarsi nelle scienze tecnicizzate. Il caso di Cornelius è emblematico a riguardo. Egli apparteneva a una famiglia di notabili della borghesia tedesca imbevuta tanto degli ideali quanto delle contraddizioni di quest'ultima, e che gli furono trasmessi da un'educazione prevalentemente privata. Suo padre fu uno storico illustre, che nel '48 era stato fra i deputati liberali della *Paulskirche* e negli anni successivi venne accolto nella prestigiosa Accademia delle Scienze. Costui, col tempo, aveva maturato sentimenti opposti verso l'unificazione dall'alto e l'industrializzazione a tappe forzate su cui il “cancelliere di ferro” aveva intradato il paese – segnatamente, passando dall'ostilità all'ammirazione. Questo atteggiamento ambivalente davanti alla modernizzazione è decisamente distinguibile anche in Cornelius. Approcciandosi inizialmente con un certo entusiasmo a due delle scienze che allora trainarono il processo di trasformazione del positivismo nella teoria e nella prassi, ovvero alla fisica e alla chimica, il giovane Cornelius fece esperienza diretta dello iato fra il concetto enfatico e tecnico di *Wissenschaft*. A fronte di tale delusione egli fu ricondotto alla filosofia da una sincera aspirazione all'universalismo, attribuendole la funzione di rendere in una forma unitaria e umanistica il mosaico dei saperi, così da ricostruire quelle immagini del mondo e dell'uomo andate in frantumi. Tuttavia, come giustamente viene evidenziato da Schnädelbach, all'epoca il modello di scientificità non era più nelle mani della filosofia, così per come invece era accaduto “da Aristotele a Hegel”⁷⁸. Si comprende allora come il professore monacense, che dovette semmai chiedersi se la sua attività fosse all'altezza dei modelli di scientificità correnti, parteggiasse per il mutamento del paradigma da meccanico a olistico, con l'implicita possibilità di immettere la cultura nella scienza.

Avendo Kant dato universalità alla filosofia imitando il paradigma scientifico della propria epoca, fu il criticismo la fonte a cui attinse Cornelius tentando di ripeterne il gesto “conservatore” di salvare l'anima nell'animale razionale. Con una significativa differenza: se Kant poteva preservare la dimensione sovramondana nel concetto ultraterreno di “carattere intellegibile”, nella postmetafisica corneliana la “personalità” non poteva che risolversi nell'armonizzazione di forze adattive. La “terza riflessione” francofortese – per come è stata evidenziata da Müller – sembra mostrare allora in ciò quello che potremmo definire il suo nocciolo razionale. Parafrasando infatti le parole con cui Adorno criticò con Löwenthal il primo capitolo di *Eclisse della ragione*, nel Novecento era indiscutibile trovare un punto su cui

78 H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland*, cit., p. 88.

far leva per valutare il senso della ragione⁷⁹. A nostro avviso ciò significava due cose distinte ma correlate. Da un lato, infatti, non era più possibile “tornare a Kant”, dal momento che nella sua epoca la ragione trovava ancora appiglio nella fede dell'immortalità dell'anima e nella duplicità della natura umana, continuando a esistere in una forma tale da permettere di ripensarla quale istanza giudicatrice della *ratio* e quale fiaccola per il cammino dell'umanità verso la giustizia. Dall'altro lato, però, si rilevava impraticabile la via battuta da Cornelius che, constatando come il “contenuto teologico” avesse «respinto tutte le determinazioni dell'oggettività» riducendosi a “vuota astrazione”⁸⁰, aveva tentato di ricostruire la ragione oggettiva a partire dalle regole di un'induzione “giusta”⁸¹, finendo per tessere alla *ratio* una veste pseudometafisica – trasformando letteralmente l'empiria in metafisica di “bassa lega”.

Filosoficamente, l'irritazione adorniana nei confronti del “maestro” pare appuntarsi su tale questione. Cornelius distorse il criticismo dichiarando giunta «l'ora di integrare la critica meramente negativa con l'indicazione positiva delle cose»⁸². L'*Erkenntnistheorie* modellata sulla razionalità “a misura d'uomo” delle scienze più progredite – largamente trasformate dalla diffusione del pensiero olistico, dalla psicologia della complessità e dalle teorie evoluzionistiche – neutralizzò il suo significato di *Erkenntniskritik*. Nella filosofia scientifica avveniva quanto i “francofortesi” criticarono perfino in Hegel: l'affermazione della razionalità del reale⁸³. Per questo stesso motivo, Adorno cominciò le proprie lezioni di gnoseologia identificando nella metacritica l'unica via per riprendere il progetto kantiano:

Quando ho intitolato il mio libro *Metacritica della gnoseologia*, ho commesso una *gaffe* rispetto al significato delle parole, perché metacritica significa “dopo la critica”, mentre la teoria non ha bisogno di essere anzi tutto critica. Ciò vuol dire che non lo ritengo una *gaffe* per il fatto che la teoria stessa è critica, quindi la sua critica si chiama “dopo la critica”. Avrei potuto dire “per la metacritica della critica della conoscenza”, perché tali categorie sono correlate fra di loro⁸⁴.

79 R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, cit., p. 343.

80 R. Bodei, “Note”, cit., p. 117. Remo Bodei faceva qui riferimento a un passaggio di T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 37.

81 H. Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 30.

82 H. Cornelius “Das Problem der Philosophiegeschichte”, cit.

83 Nelle conclusioni dell'abilitazione Horkheimer problematizzò questo punto, affermando che anche dove il kantismo antropologizzato (in seguito alle scoperte del gestaltismo) dimostrava la possibilità dell'esistenza di realtà conformi alla ragione, ciò non doveva indurre né a generalizzare il discorso, estendendolo alla totalità del reale, né a chiudere la questione di come decidere del valore etico di queste stesse realtà “sistematiche”: «Dal questa visione non consegue cioè affatto il risultato hegeliano, per il quale la ragione in generale coinciderebbe con la realtà. Poiché dal fatto che possa darsi e, in certi casi, sussistere effettivamente una realtà conforme a ragione non consegue l'accordo *universale*. Anzi, bisognerebbe anzitutto attestare fin dove la realtà di questi oggetti, che Kant descrive come idee, sia invero eticamente rilevante, e fino a che punto in generale la facoltà di agire eticamente abbia il diritto di chiamarsi ragione». M. Horkheimer, “Über Kants *Kritik der Urteilskraft* als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft”, *Gesammelte Schriften*, II, cit., p. 146.

84 Poco prima si puntualizzava che la prima *Critica* era al tempo stesso teoria e critica della conoscenza,

Poiché agli occhi dei “francofortesi” la conoscenza si presentava innanzitutto «come fenomeno storico – scriveva Horkheimer in *Materialismo e metafisica* – l'applicazione coerente della critica kantiana condu[sse] dunque alla elaborazione del metodo dialettico»⁸⁵. Questa formulazione è sintomatica di come quest'ultimo non fosse applicabile all'interno della tradizione filosofica, senza che si producesse quantomeno: «una nuova definizione di dialettica»⁸⁶. Come noto, tale definizione divenne il compito fondamentale della produzione di Horkheimer e, soprattutto, di Adorno, e non è un caso che continuino a comparire con una certa frequenza studi dedicati a evidenziarne le modalità, le differenze e i limiti con cui fu elaborata la dialettica dai maggiori esponenti della Scuola di Francoforte. Noi tralasceremo però tali aspetti al fine di non smarrire tanto l'orizzonte teorico dei due “francofortesi”, ma il concetto e le finalità della teoria critica da loro sviluppata. L'intento del nostro lavoro è mostrare che la dialettica fu un movimento interno alle *impasse* del kantismo antropologizzato.

4.5. Una svolta scientificamente fondata

Mettendosi nei panni di un maestro responsabile, nel secondo dopoguerra Adorno evitò accuratamente di affabulare le nuove generazioni e di comportarsi come un Mefistofele intento a imbonirsi scientemente gli allievi con l'adagio: «Sì, sì, disprezza pure ragione e scienza, facoltà supreme dell'uomo»⁸⁷. Pur precisando come la teoria della conoscenza non fosse “immediatamente” una scienza – ma nemmeno una *Weltanschauung*⁸⁸ – in accordo con la “convenzione accademica”⁸⁹, Adorno sottolineava con altrettanta convinzione come né la gnoseologia né la filosofia potessero permettersi di procedere “spensieratamente” prescindendo dagli sviluppi scientifici:

articolandosi «ambiziosamente, nella sua stessa architettura interna, in una parte teorica e in una parte critica». T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 18, 14.

85 M. Horkheimer, “Materialismo e metafisica”, cit., p. 52.

86 La formulazione adorniana fu quella più paradossale. La dialettica diadica (*im Stillstand*) eludeva fissità e astrattezza del procedimento definitorio tenendo fermo il momento della mediazione. T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 68.

87 J.W. Goethe, *Faust, I*, cit., p. 129.

88 T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 45.

89 Il pensiero correva implicitamente al “dogmatismo” con cui Cornelius rifiutava tanto i lavori degli studenti quanto lo stesso concetto di inconscio: «Identificare l'una con l'altra scienza e conoscenza fa parte delle regole di gioco delle università. Se qualcuno si vuole sottrarre da una qualche conoscenza in modo rispettabile, ciò suole accadere nella cerchia accademica con l'affermazione che le corrispondenti affermazioni non sono scientifiche. Tuttavia, il sospetto è che tale convenzione scaturisca da un'istituzione che appunto è fedele alla scienza come branca, all'attività della scienza, alla scienza organizzata, e che difende innanzitutto il proprio interesse quando dice che la conoscenza è identica alla conoscenza scientifica». *Ibid.*, p. 19.

Ritengo ciò sia stato fatale, a un livello estremo, per un grande filosofo quale Henri Bergson e, se non erro, in ciò riposa anche una delle difficoltà cruciali dell'ontologia esistenziale oggi si trova, dove giustamente si prende nota, reagendovi, del fatto che la scienza non sia il problema ultimo, e che ci sia una verità la quale non si esaurisce scientificamente. Tuttavia, come conseguenza immediata si sostiene una sorta di terzo regno della filosofia, immediatamente partecipe della verità, indipendente e al di là delle singole discipline scientifiche, atteggiandosi sempre più secondo la frase che Goethe mette in bocca a Mefistofele, ossia: “disprezza pure la ragione e la scienza”⁹⁰.

Nel secondo dopoguerra la penna adorniana aveva ripreso a duellare su più fronti, impegnandosi tanto contro il positivismo quanto contro la metafisica, entrambi complici di una radicalizzazione dell'identità all'interno del pensiero filosofico. Il principale bersaglio polemico era individuato nei “capiscuola” della seconda ondata dell'esistenzialismo tedesco, poi duramente criticati nel *Gergo dell'autenticità*. In particolare, nel passo suddetto, il riferimento ben poco implicito era al rappresentante del “gergo”. Senza mezzi termini, Adorno vedeva infatti coloro che si arroccavano, nel rifiuto aprioristico del pensiero scientifico, comodamente accomodati «su una sedia da profeti, in stile heideggeriano»⁹¹, da cui era possibile dare l'impressione di essere già edotti su questioni di cui invero si sapeva ben poco.

L'altro fronte contro cui Adorno dirigeva le proprie critiche era costituito dal positivismo «in senso ampio»⁹². Nelle sue fila rientravano tutti gli approcci filosofici i quali, a cominciare dalla seconda metà del XIX secolo, avevano replicato alla “crisi”, tanto dell'idealismo assoluto quanto della filosofia, avviando un'identificazione più o meno stretta con il concetto di scientificità delle stesse scienze “dure”. Qui il pensiero adorniano correva espressamente al positivismo e all'empirismo “logici”, il cui “nerbo” era rappresentato dalla risoluzione della conoscenza nella scienza, e che incaricavano la filosofia di purificare (“distillare”) le «regole di gioco valide»⁹³ per le varie discipline singole o per il pensiero scientifico *tout court*. «Per tale corrente filosofica – aggiungeva Adorno – la teoria della conoscenza è la stessa cosa, se posso dirlo esagerando un poco, di una dottrina della scienza»⁹⁴. Quest'ultima formulazione chiamava in causa, tuttavia, non solo i positivisti moderni ma, oltre allo stesso Kant, anche i “grandi” sistemi filosofici di Fichte e di Hegel i quali, seppur «in un senso completamente diverso»⁹⁵, avevano particolarmente insistito sulla parentela fra la scienza e la filosofia. Nel mutato scenario della modernità industrializzata e tecnicizzata, nel quale il concetto di

90 *Ibid.*, pp. 45-46.

91 *Ibid.*, p. 42.

92 *Ibid.*, p. 22.

93 *Ivi.*

94 *Ivi.*

95 *Ibid.*, pp. 22-23.

scientificità veniva definito all'interno delle stesse discipline scientifiche⁹⁶, Adorno ammoniva gli studenti da tale “equiparazione”, additandola come fonte «di una serie di fraintendimenti essenziali»⁹⁷. In tale contesto il concetto di scienza veniva inteso «in un senso pregnante»⁹⁸, ossia ritagliato sul modello delle scienze “esatte” istituzionalizzate: quello delle scienze naturali e della matematica.

Il “primo” di questi fraintendimenti chiamava in causa alcuni esiti ipostatizzanti della stessa fenomenologia. Esso concerneva a suo modo la critica al “Primo” che Adorno aveva ampiamente sviluppato nella *Metacritica* ingaggiando una polemica con l'intera tradizione fondazionalista della *prima philosophia*: «Le scienze si occupano sempre di oggettualità già costituite, anche laddove queste siano di tipo ideale, come nel caso della matematica, per la quale i numeri sono idee, essenze concettuali, e non per esempio con un materiale empirico-fattuale a cui si possa allacciare la filosofia»⁹⁹. Anche in questo caso si potrebbe rilevare come la critica adorniana sembrasse investire lo slittamento dall'*Erkenntnistkritik* all'*Erkenntnistheorie* operato dai vari indirizzi filosofici otto-novecenteschi, molti dei quali rilanciarono sì il progetto kantiano, ma ne occultarono anche in varia misura la questione decisiva: quella della costituzione delle oggettualità¹⁰⁰. Se da una parte la declinazione della gnoseologia in un senso più fenomenologico aveva sicuramente favorito una certa concretizzazione delle sue stesse categorie, dall'altra era trascorso abbastanza tempo perché Adorno fosse ormai conscio dei risvolti “acritici” insiti nella radicalizzazione dell'identità fra pensiero ed essere¹⁰¹: altrimenti detto, l'indagine anti-dogmatica sulle “datità”, ancora onnipresente nel dibattito gnoseocritico degli anni del suo apprendistato, era stata attentamente riflettuta nei suoi stessi connotati dogmatici. Del resto, a un assiduo frequentatore del testo husserliano non dovette neanche sfuggire il famoso passo dove il fondatore della fenomenologia aveva accentuato il valore intrinseco della contemplazione del dato immediato: «Se per “positivismo” si intende la fondazione assolutamente spregiudicata di tutte le scienze sul “positivo”, cioè su ciò che è da cogliere nella sua originarietà, allora siamo noi i veri positivisti»¹⁰².

Come abbiamo visto precedentemente, il “noema” husserliano era stato criticato da Ador-

96 Ben diversamente da quanto accadeva nella fenomenologia hegeliana. *Ibid.*, p. 23.

97 *Ivi*.

98 *Ibid.*, p. 22.

99 *Ibid.*, p. 23.

100 In proposito, tale slittamento va comunque inteso in un senso ampio e generale, ossia come una sorta di piano inclinato che, cominciando con il movimento di materializzazione dell'apparato trascendentale e come indagine sul concreto delle datità, condusse infine alla fenomenologia fino alla fondazione di una “nuova” ontologia. Degno di nota è rilevare come retrospettivamente fosse stato lo stesso Stumpf a ideare una suddivisione delle scienze (e, in fondo, della stessa teoria della conoscenza) capace di corrispondere alle oggettualità stesse, a «stati di cose» [*Sachverhalte*] costituiti.

101 T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 24.

102 E. Husserl, *Ideen, I*, cit., p. 45.

no già nel periodo di studio, quando sostanzialmente lo giudicò affine all'*unmittelbar Gegebene* di Cornelius. I fili della riflessione iniziata al primo scritto accademico si riannodavano, molti anni più tardi, attorno al problema della “reificazione” del cominciamento filosofico. Dal discorso adorniano emerge come il problema fosse modellato su questioni teorico-conoscitive di un'epoca colpevole di aver confuso la psicologia con la fisica: «In altre parole, il pensiero del positivismo è in via di principio un qualcosa di cosificato, un pensiero reificato che vorrebbe ridurre la conoscenza alla trattazione dei risultati del pensiero, senza che nel campo visivo compaia l'origine di tali risultati e di tali oggetti»¹⁰³. Come noto Adornò individuò l'“inizio” della propria riflessione non nella “mera datità”¹⁰⁴ degli indirizzi gnoseologico-fenomenologici da lui appena criticati, ma nel concetto intriso dell'ente e della sua storia, fino a sostenere – col motto krausiano – che cercando l'origine si troverebbe la meta¹⁰⁵. Se viste attraverso la lente degli anni di formazione, queste ultime affermazioni adombrano le stesse riflessioni giovanili sulla mediatezza del dato immediato, nelle quali Adorno aveva insistito sull'impossibilità di pervenire direttamente all'essenza delle oggettualità senza occultare i processi soggettivi di costituzione della realtà¹⁰⁶. La decostruzione del primato del “dato” investiva perciò un unico fronte, nel quale erano rappresentate le diverse riflessioni filosofiche tese – per quanto differenti tra loro – a considerare il “fatto” come un qualcosa di indubitabilmente certo e non ulteriormente analizzabile, la cui pretesa descrizione oggettiva veniva elevata a criterio ultimo della validità universale dei giudizi.

Tale aspetto venne energicamente sottolineato nell'immediato prosieguo delle riflessioni adorniane: «Il pensare che una conoscenza, per essere vera, abbia bisogno di un ingrediente soggettivo anziché della rimozione della soggettività è qualcosa di completamente estraneo

103 T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 23.

104 T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 141.

105 *Ibid.*, p. 141.

106 È interessante notare come sia proprio estendendo questa stessa critica al concetto di soggettività trascendentale che Adorno poteva pervenire a una nozione di intersoggettività preclusa alle prospettive *erkenntnistheoretisch*: «Una teoria della conoscenza che creda di poter costruire il mondo sulla base delle datità di coscienza, e di avere un qualcosa di ultimo in queste datità, è dogmatica perché questo “ultimo”, ovvero i fatti della coscienza da cui si crede di poter prendere le mosse, non è affatto tale, ma solo un momento di un nesso ancora più complesso nel quale la coscienza in senso pregnante (avere delle sensazioni o pensare: i due concetti fondamentali con cui la gnoseologia tradizionale definisce la coscienza) non si risolve in alcun modo». Adorno connetteva questo ridimensionamento del soggetto costitutivo agli stessi sviluppi della psicanalisi: «In altre parole, progredendo nell'analisi fenomenologica di ciò che comunemente chiamiamo *io* questo concetto diventa qualcosa di problematico nel senso che le funzioni con cui viene generalmente definito, ovvero le funzioni di coscienza, in realtà non sono affatto sufficienti per spiegarlo e vi giocano solo un ruolo secondario». T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 115. Come aveva puntualizzato nel blocco di lezioni dedicato allo psicologismo, la “riposta dialettica” a questo problema riposava nella capacità di riflettere la mediazione sociale della soggettività. Grazie a questa consapevolezza la filosofia abbandonava la prospettiva psico-logica passando a quella storico-sociale: la conoscenza non poteva infatti risolversi in leggi psicologiche o nell'esserci sociale del singolo uomo, “trascendendo” ampiamente la sua “esistenza monadologica”. *Ibid.*, p. 80.

alla logica della scienza»¹⁰⁷. In proposito si possono richiamare anche le osservazioni di Joachim Stahl il quale, affrontando la questione dei punti di contatto fra la filosofia adorniana e i più recenti paradigmi epistemologici, volti a ridimensionare i tratti antropocentrici del pensiero illuministico, ha giustamente rilevato come in questi ultimi sia insita una chiusura sistematica estranea alla teoria critica. Un'estraneità di principio:

L'autolimitazione dell'uomo nei confronti della natura così richiesta non è altro che l'assolutizzazione della teoria scientifica che si nega in quanto teoria interpretandosi come natura. [...] L'esortazione dell'illuminismo affinché gli uomini prendano in mano la propria storia, dandole forma senza sottomettersi all'autorità altrui, viene fatta cadere. Come essere naturale anche l'uomo deve subordinarsi alla natura intesa quale connessione sistematica, predisponendo la propria vita sociale conformemente alle sue leggi. [...] Contrariamente a quanto sostenuto con l'autolimitazione, negando la natura nel dominio si assolutizza il dominio umano tanto sull'uomo quanto sulla natura stessa¹⁰⁸.

Simili argomentazioni ci sembrano anche cogliere efficacemente lo spirito (dialettico) di Adorno. In particolare rilevando il carattere irriflesso – ma sarebbe più corretto dire: non sufficientemente riflettuto – dei sistemi di pensiero che, tentando di salvare il pensiero filosofico dall'“obsolescenza” davanti a quello scientifico, avevano compiuto un'auto-capitolazione. Ovvero ciò che Schnädelbach ha ironicamente “psicanalizzato”, usando un'espressione ricorrente nel lessico adorniano, come una singolare «identificazione con l'aggressore»¹⁰⁹.

Secondo quanto suggerito da Weber, operando in base al principio dell'avalutatività le scienze procedevano in una maniera che si potrebbe definire meccanica. Senza riuscire a riflettere i propri presupposti le discipline scientifiche erano portate a naturalizzare i rispettivi metodi di indagine, assolutizzando di conseguenza le costruzioni teoriche elaborate a partire dal loro impiego. In questo modo, lo stesso senso delle conoscenze sfuggiva solitamente, se non ai grandi scienziati stessi, perlomeno a quanti assumevano un ruolo subordinato e secondario, svolgendo generalmente le mansioni più tecniche. Questa sorta di parcellizzazione dello “spirito” – un aspetto legato alla sua “demitologizzazione”¹¹⁰ – inaridiva la sostanza fluida del pensiero, meccanizzando le attività intellettuali in larghi strati del settore scientifico. Al passaggio del secolo tale tendenza era stata un tema all'ordine del giorno all'interno del dibattito sul positivismo. Tuttavia, proprio nei tentativi più filosofici di “animare” le fredde *Kalkulationen der Vernunft* immettendovi caratteri tipici della tradizione umanistica fu raramente pos-

107Ibid., p. 26.

108J. Stahl, *Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno*, Lang, Frankfurt am Main 1991, pp. 31-32.

109H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland*, cit., p. 123.

110T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 35.

sibile mettere in discussione il presupposto secondo cui il fine della conoscenza consisterebbe nel descrivere obiettivamente quanto si presentava sotto gli occhi di un osservatore disinteressato. Contro tale impostazione insorse il discorso adorniano che richiamandosi al pioniere del controtransfert Theodor Reik, rimarcò come perfino l'ascolto – apparentemente passivo – richiedesse non “meno” ma “più” soggetto:

In un libro intitolato *Listening with the Third Ear* il noto psicanalista Reik ha spiegato fin nei dettagli questa tesi, dicendo che la comprensione psicologica non è possibile dove mi obiettivi, mi neutralizzi, mi disinneschi, bensì che in un certo senso mi avvicino maggiormente all'oggetto quanto più mi immetto, se volete, nell'oggetto, dal cui fatto consegue quanto non domini un rapporto fisso fra soggetto e oggetto, come si presuppone nella corrente dottrina della scienza, e che l'eliminazione dei cosiddetti fattori soggettivi non è affatto così autoevidente come in genere si pensa¹¹¹.

Adorno non mancava quindi di far leva sui medesimi risultati scientifici al fine di spogliare della loro ovvietà, problematizzandole, le assunzioni metodologiche delle scienze “dure” e del pensiero positivistico. Tutt'altro che restio a confrontarsi quindi con le singole discipline non-filosofiche, egli riteneva persino un «limite estremamente imbarazzante»¹¹² delle sue lezioni il fatto di non poter affrontare in maniera soddisfacente le questioni inerenti al pensiero scientifico. Su queste ultime era infatti chiamata a riflettere la filosofia, sebbene in maniera affatto diversa dal positivismo. Quest'ultimo era stato infatti capace solo di “ricapitolare”¹¹³, in una forma semantica, quanto fissato dal discorso scientifico¹¹⁴. Una teoria della conoscenza e, soprattutto, un pensiero filosofico che non si fosse rivelato “all'altezza”¹¹⁵ di comprendere e riflettere il panorama delle teorie scientifiche correnti sarebbe infatti incorso nel “peggior diletterantismo”¹¹⁶, come altrettanto “dilettantesco”¹¹⁷ si sarebbe rivelato il tentativo di porsi autarchicamente al di là di esse, proclamando l'autonomia delle teorie filosofiche. Appurato che la teoria della conoscenza non era né una «dottrina della scienza»¹¹⁸ [*Wissenschaftslehre*] né

¹¹¹*Ibid.*, p. 26.

¹¹²*Ibid.*, p. 40.

¹¹³*Ivi.*

¹¹⁴Il giudizio adorniano, per quanto impietoso, non era tuttavia privo di una buona dose di ironia: «Cinquant'anni fa, e sicuramente ancora trentacinque anni fa, quando cominciai a studiare, quanto veniva chiamato gnoseologia (allora nel segno del neokantismo) era diventato davvero insopportabile. All'epoca si aveva la sensazione che dedicandosi alla filosofia se ne ricevesse pietre anziché pane, e che invece di una risposta alle questioni filosofiche si ottenesse sempre e solo una risposta sulla possibilità di tali questioni, cosicché nello sforzo infinito di costituire in qualche modo tali domande si dimenticava infine il problema della risposta, finché gradualmente si rimbecilliva esaltandosi del fatto che si potesse riflettere da soli su tali domande. Non so se nel corso degli anni sono finito in questo processo di progressivo istupidimento, se [...] ciò sia un'espressione del fatto che anch'io [...] sono una vittima di questa seconda natura». *Ibid.*, p. 169.

¹¹⁵*Ivi.*

¹¹⁶*Ivi.*

¹¹⁷*Ibid.*, p. 41.

¹¹⁸*Ibid.*, p. 14.

un “gergo” elitistico, il pensatore della dialettica dell'illuminismo, dell'intreccio fra natura, ragione e dominio, avviava un percorso dialettico fra teorie, singoli aspetti, temi e problemi posti dalle varie discipline e indirizzi della sua epoca, dipanando la matassa oggettuale del corso come un «campo di forze»¹¹⁹ [*Kraftfeld*] in tensione. Se la maieutica adorniana fosse riuscita a portare all’“orecchio” (alla “riflessione”) degli studenti le linee di saldatura (le “mediazioni”) fra le diverse parti (i “momenti”) messe in campo, l'esito auspicabile dell'analisi fenomenologico-dialettica compiuta del professor Adorno avrebbe dovuto essere quello di trascendere la configurazione tracciata, «libera[ndo] la loro dinamica, come l'agitazione di gocce d'acqua al microscopio»¹²⁰. A dispetto della modestia adorniana sui temi strettamente scientifici, ciò ambiva a oltrepassare i positivisti sul loro stesso terreno, strappando loro di mano il regolamento del gioco:

In tutta buona fede, il positivismo trasforma la filosofia in nulla mettendo fine alla gnoseologia e comportandosi come se il nulla tornasse a vantaggio del particolare, che ritiene particolarmente scientifico. A ciò vorrei apporre una minuscola clausola, dicendo che di fatto è nulla la filosofia che si comporta così. Bisogna dunque provare ad andare oltre nella consequenzialità del pensiero. Potete anche notare che il punto di vista filosofico, o la filosofia, i cui elementi sto sviluppando nelle lezioni in maniera molto formale, non assume un atteggiamento apologetico, non tenta di salvare il positivismo di fronte a una qualche inalienabile consistenza dell'essere, gerarchia di valori o roba simile, ma tenta di accendere una luce al positivismo, portandolo ad autoscienza in modo anche da trascenderlo energicamente¹²¹.

4.6. *Ispirazioni gestaltiste*

Da un certo punto di vista, poiché Adorno nel secondo dopoguerra aveva assunto un ruolo sempre più centrale nella direzione della Scuola di Francoforte, le suddette considerazioni dovevano essere ricondotte ovviamente anche all'impossibilità di trasporre i metodi “ciechi” delle scienze naturali alla teoria della società. Ovvero alla riflessione sulla fitta rete di mediazioni storiche e sociali che intessono il pensiero, la cui comprensione era necessaria laddove la filosofia si fosse posta l'obiettivo (critico e pratico al tempo stesso) di considerare nella loro determinatezza, – e al fine di trasformarle – quelle categorie mascherate da essenze o

¹¹⁹*Ibid.*, p. 164.

¹²⁰T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 141.

¹²¹T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 181. Precedentemente Adorno era stato ancora più esplicito. A fronte dell'*impasse* psico-logica in cui languiva la gnoseologia, egli affermò che «unicamente [...] una logica dialettica e non [...] tradizionale» poteva risolvere la questione: «Potete già vedere un punto d'appoggio dal quale tendo a una fondazione dialettica della logica per convincenti motivi interni alla scienza». *Ibid.*, p. 54.

dati naturali, eterni e astorici, laddove si rispecchiava l'immodificabilità di un mondo sociale ideologicamente trasfigurato in una metafisica. Vale la pena ricordare che all'epoca in cui Adorno svolse suo apprendistato “filosofico-epistemologico” la stessa psicologia rientrava ancora fra le discipline scientifico-naturali. D'altra parte, a cominciare dalla metà degli anni Venti, una delle principali ambizioni del giovane Horkheimer fu quella di elaborare una sorta di riforma del materialismo storico, ma egli lo fece seguendo un interesse dettato dalla volontà di svincolarsi proprio dalle modalità di interazione fra filosofia e scienza – almeno per come si era prospettata dall'alleanza, stretta per oltre mezzo secolo, fra il pensiero positivistico e le rinvigorite *Naturwissenschaften*. In tale contesto, la teoria delle qualità figurali aveva comunque messo in dubbio l'assunto kantiano di un *intellectus archetypus* di competenza esclusivamente divina, facendo cadere proprio quanto nella tesi di dottorato il giovane Horkheimer – riallacciandosi al “maestro” e alla psicologia della forma inaugurata a Francoforte negli anni Dieci – aveva definito il “dogma”¹²² dell'*intellectus ectypus*. Gli studi condotti sulla scia delle *Gestaltqualitäten* avevano infatti dimostrato come la sensibilità possedesse delle strutture antecedenti l'azione dell'intelletto¹²³: gli schemi trascendentali quale termine medio fra l'intelletto e l'sensibilità – come pure la facoltà di produrre immagini – divennero superflui, permettendo di rivedere l'impianto generale della gnoseologia kantiana. L'estetica trascendentale, la costruzione dei concetti e la stessa concezione della coscienza subirono una profonda revisione e cadeva la concezione meccanicistica, aggregata, del rapporto fra le parti e il tutto.

La portata di tali riflessioni giovanili può difficilmente essere sottostimata, dal momento in cui molti anni dopo, nelle lezioni di *Erkenntnistheorie*, Adorno ebbe a dichiarare che il tema dell’“intero”, o del “concreto”, poteva non a torto essere considerato «il problema per antonomasia della filosofia»¹²⁴. Da un certo punto di vista, l'interesse nei confronti della questione “fondamentale” del rapporto fra le parti e il tutto – e l'avvicinamento al testo hegeliano come

122M. Horkheimer, “Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft”, cit., p. 64.

123Questo passaggio merita alcune precisazioni. Non tutta la *Gestalttheorie* sostenne che la realtà fosse strutturata in un senso ontologico. Rimanendo pur sempre nell'ambito della psicologia, una buona parte dei suoi studi si limitò a riscontrare la strutturatezza del dato percettivo. Ciò non toglie che il minimo comun denominatore consistesse ancora nel contestare qualunque visione “a mosaico” del processo conoscitivo. In questo preciso senso venne scardinato l'assunto secondo cui l'azione sintetica dell'intelletto interveniva solo in un secondo momento sul materiale caotico delle impressioni sensibili. Pur mantenendo un approccio simbolico, mnemonico e soggettivamente costituito ancora distante dal gestaltismo vero e proprio, su questa linea di evoluzione degli studi percettivi sta a nostro avviso lo stesso rifiuto cornelianiano di adottare la teoria dell’“atto” brentaniana. Su tali aspetti possiamo richiamare le parole di Adorno: [L]a psicologia (nella teoria molto evoluta, questo bisogna concederle, della *Gestalttheorie*) ha nel frattempo argomentato che [...] nell'intuizione pura, indipendentemente da tutti i momenti intellettivi, le componenti non vengono riunite assieme in maniera atomistica e aggregata solo successivamente dall'intelletto, ma sono qualcosa di già strutturato». T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 290.

124Ibid., p. 46.

“logica” conseguenza di questo tipo di approccio – scaturiva, per riprendere le parole impiegate del giovane Horkheimer, non tanto dalla «speculazione immediatamente successiva a Kant» quanto dalla «ricerca del presente»¹²⁵: la *Gestalttheorie*. Sebbene sia incontestabile che entrambi gli “allievi” di Cornelius abbiano espresso più biasimo che approvazione riguardo alla popolarizzazione della categoria della *Gestalt*, accusandone d'ideologicità tanto l'impiego “mistico”, poetico e spirituale, quanto “organicistico”, scientifico e sistematico, è evidente che le implicazioni del gestaltismo sul versante gnoseologico ebbero un loro peso. Il direttore dell'Istituto, significativamente più attento alle dinamiche scientifiche rispetto al collega, non ne fece mistero nell'intervista con Ernst von Schenk, difendendo con le seguenti parole la scelta di dottorarsi inizialmente con Friedrich Schumann, su un tema strettamente inerente alla psicologia della forma, avente per oggetto la “macchia cieca” oculare:

Trovavo questo materiale molto interessante e, sicuramente, ciò aveva a che fare con Cornelius, il quale aveva sviluppato la teoria delle *Gestaltqualitäten* di Ehrenfels [...]. Queste cose sono estremamente interessanti, in virtù del fatto che intorno alla macchia cieca oculare c'è una zona daltonica, e quando vi apposti determinate figure [...] queste subiscono alcune trasformazioni nella forma. Ho lavorato su questo argomento molto a lungo e c'era una buona ragione per questo [...]. Tanti problemi filosofici appassionanti possono essere discussi in riferimento alla *Gestalttheorie*¹²⁶.

Il coinvolgimento di Horkheimer nella formazione positivista di stampo corneliano – comunque occorso nonostante le ambivalenze e le frizioni precocemente emerse – è stato messo in evidenza da numerosi commentatori, sebbene sia ancora difficile stabilire se e in quale misura si possa parlare di influenze di rilievo sul piano della *Kritische Theorie*¹²⁷. Come già abbiamo avuto modo di sottolineare, la partecipazione horkheimeriana agli sviluppi delle discipline naturali francofortesi fu sia il frutto della necessità di rispondere all'ideale formativo perorato da Cornelius, sia un aspetto legato alle riflessioni originali di Horkheimer sulla possibilità di fondare una filosofia sociale capace di instaurare un dialogo con le scienze empiriche. A ogni modo, l'interesse dell'assistente di Cornelius per la psicologia della forma fu probabilmente incoraggiato dallo stesso “maestro”. Del resto, fu proprio quest'ultimo che, pur lasciandosi coinvolgere direttamente negli sviluppi della teoria gestaltista, ritenne opportuno far avanzare il suo “allievo” nelle prime linee della ricerca – una pratica tutt'altro che inusuale

125M. Horkheimer, “Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft”, cit., p. 67.

126Riportato in J. Abroimet, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, cit., p. 65.

127Un tentativo è stato intrapreso da Martino Boccignone, il quale ha sollevato l'ipotesi, a nostro avviso corretta, che la mancanza di fondamenti normativi nella teoria critica vada considerata un'eredità della formazione accademica. M. Boccignone, “L'interpretazione di Kant negli scritti giovanili di Max Horkheimer”, cit., pp. 149-181.

nella vita accademica. Inoltre, negli anni weimariani Cornelius si dedicò a perfezionare il proprio sistema filosofico, senza mostrare quella ricettività per le novità che aveva caratterizzato l'inizio del suo percorso intellettuale. In breve, tutti i suoi principali interlocutori appartenevano all'epoca guglielmina, ed egli dovette esser conscio di come ciò finisse per marginalizzare il suo pensiero, impedendogli di aggiornare i risultati acquisiti nei propri anni giovanili. L'ammirazione corneliana per il giovane e brillante assistente va compresa anche a partire da tale aspetto: agli occhi dell'anziano professore Horkheimer dovette rivelarsi un allievo nel senso pregnante del termine, ovvero una giovane leva del tutto capace di proseguire il percorso del maestro, riflettendo i più disparati indirizzi emergenti nel dibattito culturale, filosofico e scientifico della propria epoca, e dando sempre prova di quella rara capacità, chiaramente gradita a Cornelius, di porre “olisticamente” temi e problemi in connessione fra di loro.

Come si evince dalla corrispondenza con Wertheimer, Cornelius era inoltre in rapporti cordiali con Adhémar Gelb¹²⁸. Quest'ultimo ricoprì il ruolo di professore straordinario dal 1924 al 1928 a Francoforte dove, fino al 1931, assunse anche la direzione dell'Istituto di psicologia. Pure Gelb era stato un allievo di Carl Stumpf: con lui si era dottorato a Berlino grazie a una tesi intitolata *Theoretisches über Gestaltqualitäten* nel 1910, nel mentre Wertheimer cominciava quelle ricerche che diedero vita alla *Gestaltpsychologie*. Il giovane Gelb era approdato a Francoforte come volontario presso l'*Akademie für Handel- und Sozialwissenschaft* nel 1912, mettendosi al lavoro in un ricovero per mutilati di guerra dal 1915. Sui danni cerebrali e sul daltonismo Gelb sviluppò non solo il famoso lavoro con Kurt Goldstein, bensì anche la tesi di abilitazione, discussa nel 1919 presso la medesima Università¹²⁹. Le sue elevate doti critiche, unitamente a una spiccata sensibilità per i temi sociali, contribuirono probabilmente alla stima

¹²⁸Nel 1925 Wertheimer scrisse da Berlino: «Durante il viaggio Gelb è stato brevemente qui e mi ha raccontato molto di Lei (quanto mi ha fatto piacere essere informato su di Lei!)». Il tema della lettera riguardava la cattedra di pedagogia rimasta vacante a Francoforte – come vedremo nell'ultimo capitolo, Cornelius occupò provvisoriamente questo insegnamento, procurandosi alcune noie con le istituzioni ecclesiastiche. Gelb istruì Wertheimer sul fatto che il ministero si “augurava” di occupare il posto con uno storico: «A quanto vedo il desiderio del ministero [...] non va in direzione di uno “storico” nel senso corrente della parola, ma innanzitutto (e questo anche felicemente) cerca un uomo che abbia l'occhio e il cuore per le cose umane, anche per la cultura umana (da un punto di vista storico, ma non nel senso della ricerca storica specialistica, del sapere erudito della *Fach*, bensì con uno sguardo vivo per ciò che è importante umanamente)». All'epoca Gelb dovette cercare un'occupazione più stabile a Francoforte – dal 1924 al 1928 rimase professore associato. Wertheimer auspicava per lui un futuro con la Facoltà di scienze naturali e l'intervento di Cornelius presso il dicastero berlinese. M. Wertheimer a H. Cornelius, 6 gennaio 1925, *Ana* 352. *Briefe an Hans Cornelius* [BSB].

¹²⁹La tesi di abilitazione di Gelb fu intitolata *Über den Wegfall der Wahrnehmung von “Oberflächenfarben”. Beiträge zur Farbenpsychologie auf Grund von Untersuchungen an Fällen mit erworbenen, durch cerebrale Laesionen bedingten Farbensinnstörungen*. U. Wolfradt, E. Billmann-Mahecha, A. Stock (Hrsg.), *Deutschsprachige Psychologinnen und Psychologen 1933-1945. Ein Personenlexikon, ergänzt um einen Text von Erich Stein*, Springer, Würzburg 2015, p. 131. Occorre tuttavia tenere presente che Goldstein sviluppò un approccio organicista che differiva sotto molti punti di vista da quello della Scuola di Berlino e, quindi, dall'impostazione dello stesso Gelb. M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit., p. 12.

che i promettenti “allievi” di Cornelius nutrirono per Gelb. Come si può facilmente appurare consultando i documenti riguardanti il *Probenvortrag* della sua *venia legendi*, Horkheimer ebbe modo di coinvolgerlo nelle proprie attività fin dai tempi dell'abilitazione: «Su incarico del Prof. Cornelius la Facoltà inviterà alla lezione di prova il Dr. Gelb, libero docente e membro della Facoltà di scienze naturali, poiché ha esercitato un notevole influsso sullo sviluppo filosofico dell'abilitando ed è molto vicino al tema discusso nella conferenza di prova»¹³⁰. Nonostante da queste poche informazioni non sia possibile stabilire se i contatti fra Horkheimer e Gelb fossero stati incentivati dallo stesso Cornelius – oppure se non sia stato piuttosto quest'ultimo a prendere atto di una frequentazione nata al di fuori della propria sfera d'influenza – è nondimeno degno di nota il fatto che le ore di lezione in cui il professore monacense insegnava gnoseologia, la sua materia principale, fossero “agganciate” al seminario tenuto dallo psicologo¹³¹. Non meno interessante è ricordare come negli anni Cinquanta Adorno avesse retrospettivamente localizzato il primo incontro con Horkheimer proprio nell'aula dove Gelb teneva lezione. Durante quest'ultima, l'assistente di Cornelius avrebbe avuto anche occasione di tenere – ma su questo punto la ricostruzione adorniana si faceva decisamente vaga – una relazione dedicata ad alcuni aspetti della fenomenologia husserliana, da lui recentemente approfondita a Friburgo¹³².

A dispetto delle numerose idiosincrasie nei confronti della psicologia della forma – considerata una disciplina affine, e ben poco apprezzata, di “psicologia borghese”¹³³ –, sarebbe comunque sbrigativo ridurre i contatti fra i “francofortesi” e i gestaltisti a un'alleanza stretta *oborto collo* durante gli studi. La tendenza al fenomenismo come all'assolutizzazione del dato percettivo, l'estensione trasversale del concetto di *Gestalt* alle più disparate sfere culturali, nonché l'impiego vago e “metaforico” con cui tale categoria prese piede nella Germania weimariana furono, con ogni probabilità, i fattori veramente decisivi a condurre il giovane Adorno verso l'adozione di una posizione intransigente contro il gestaltismo. Egli giunse ad-

130B. Lindner, “Habilitationssakte Benjamin”, cit., p. 335.

131Ciò si evince dallo *Studienbuch* di Adorno, ed è peraltro coerente con la sua retrospettiva sul primo incontro con Horkheimer. Che l'assistente di Cornelius tenesse infatti delle lezioni nel quadro delle *Philosophische Übungen* di Gelb conferma infatti il legame fra i corsi del primo e le “esercitazioni” del secondo.

132Nel 1920 Horkheimer e Pollock partirono per Friburgo: «Horkheimer andò prima a studiare con Edmund Husserl. Sebbene Husserl avesse alcune importanti differenze teoriche con Cornelius, i due erano in buoni rapporti personali. Con la raccomandazione di Cornelius, Horkheimer fu ben accolto da Husserl a Friburgo. Egli sembrò rimanere impressionato da Husserl e dall'elevato livello di discussione del suo seminario, ma ciò non sembrò avere durevoli influenze sul suo sviluppo intellettuale». Fino al 1925 Horkheimer insisterà infatti in un atteggiamento “corneliano” nei confronti della psicologia. Inoltre, anche successivamente le critiche a Husserl continueranno a condannare il suo tentativo di muovere oltre il positivismo, la psicologia e il relativismo per rifondare una filosofia “pura”. J. Abroimet, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, cit., p. 57. Cornelius, il quale aveva già supportato economicamente il suo assistente in altre occasioni (*Ibid.*, p. 69), contribuì alle spese del seminario seguito da Horkheimer a Friburgo. Cfr. E. Husserl a H. Cornelius, 19 novembre 1922, *Ana.* 352. *Briefe an Hans Cornelius* [BSB].

133T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Briefwechsel*, cit., p. 165.

dirittura a formulare il proposito – come nel 1936 scrisse a Horkheimer da Londra – di “assassinare letterariamente”¹³⁴ i membri della Scuola di Berlino conosciuti a Francoforte. Ovviamente, questi aspri giudizi devono essere collocati nel momento in cui vennero formulati, ovvero quanto – riprendendo proprio le parole adorniane dell'*Erkenntnistheorie* – la pur allettante idea di una «totalità dell'uomo» stava invero provocando, nella generale “euforia” dei contemporanei per figure di pensiero apparentemente capaci di ridare un qualche “significato teologico” a un'epoca altamente industrializzata, «più sciagure di qualsiasi altro concetto dogmatico del passato»¹³⁵.

Gli stessi attriti con le posizioni di Wertheimer, richiamati da Adorno nella prima tesi di abilitazione, andrebbero a loro volta opportunamente contestualizzati. Se da un lato tali divergenze indicavano semplicemente la maggiore vicinanza, strategica o meno, del giovane abilitando all'approccio del supervisore – intento a porre un maggiore accento sul ruolo della memoria nei processi percettivi –, dall'altro queste stesse discussioni testimoniano di per sé quanto l'interesse del giovane Adorno per le questioni inerenti alla nascente *Gestalttheorie* non sia stato cursorio, bensì vivo e partecipato. Per citare un caso esemplificativo, criticando l'astrattezza dei “tipi ideali” in *Einleitung in die Soziologie* il filosofo di Francoforte conveniva con il fondatore della psicologia della forma, confermandone incidentalmente i loro passati contatti personali: «Mi ricordo ancora che a suo tempo si produsse un'intesa con Max Wertheimer, con il quale altrimenti mi sono sempre proficuamente accapigliato, su di un aspetto: né lui, né a partire da tutt'altro punto io, abbiamo creduto in certe “scatolette”»¹³⁶. Tale coinvolgimento dovette essere tanto più significativo di quanto potrebbe apparire a prima vista e, forse, di quanto lo stesso Adorno sembrò disposto a concedere, se si tiene inoltre presente come il suo stesso “mentore”, ossia Kracauer, conobbe e apprezzasse Aron Gurwitsch anche nel periodo successivo la radicalizzazione in senso marxista – pur trovandosi in una fase molto meno dominata da motivi fenomenologico-esistenziali¹³⁷.

In ogni caso, redigendo un'autodichiarazione negli anni Cinquanta, Adorno abbozzò il proprio profilo intellettuale dichiarando che «[o]ltre allo psicologo della forma Gelb nessuno dei

¹³⁴Si rimanda alla nota 104, p. 71.

¹³⁵T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 98. Adorno definiva l'idea di totalità dell'uomo una “metafisica volgare” contemporanea, “pericolosa” quanto quella “volgare” dei tempi di Kant. *Ibid.*, p. 99.

¹³⁶T.W. Adorno, *Einleitung in die Soziologie*, cit., p. 209.

¹³⁷L'incontro avvenne nel 1928, quando Gurwitsch (filosofo lituano che tentò di combinare la fenomenologia trascendentale con la psicologia della forma) si era appena dottorato con Gelb a Francoforte. Kracauer fu inoltre allievo di Simmel, da cui ereditò tanto la tendenza a considerare il concetto goethiano di totalità “ideologico” quanto la predisposizione ad accentuarne produttivamente i “contrastanti”. U. Beiküfner, *Blick, Figuration und Gestalt*, cit., pp. 120, 149.

suoi insegnanti accademici [aveva] esercitato una più forte influenza»¹³⁸ sul suo pensiero. Nello stesso contesto il filosofo di Francoforte confermava come le proprie “origini spirituali” andassero rintracciate in Hegel e, più in generale, all'interno della «teoria della dialettica», sottolineando inoltre come dal punto di vista *erkenntnistheoretisch* il proprio pensiero si fosse “formato innanzitutto” attraverso il confronto con Husserl¹³⁹. Tuttavia, dal momento che sia Gelb sia Husserl aderivano a una costellazione di tematiche e problemi tutt'altro che estranea al magistero corneliano, tali dichiarazioni andrebbero anche problematizzate. Esse infatti avvalorano, senza nulla togliere alla loro veridicità, l'influenza della formazione accademica. Seguendo questa lettura il confronto con Husserl si presterebbe ad assumere l'aspetto di una di resa dei conti del pensiero adorniano con la filosofia istituzionale dominante negli anni della formazione. Inoltre, la ricezione del significato filosofico legato alle indagini condotte della *Gestalttheorie* ebbe un peso maggiore di quello che Adorno era disposto a riconoscere nella breve *Selbstauskunft*: basti pensare che negli anni Cinquanta egli “pregò” Egon Becker¹⁴⁰, quale “specialista” di questo settore, perché partecipasse al seminario di dottorato unito al corso sulla prima *Critica*¹⁴¹. Volendo scorgere un parallelo, questo desiderio di coinvolgere un “esperto della materia” era coerente con le lamentele espresse l'anno prima durante il corso di gnoseologia, il cui “limite imbarazzante” fu individuato da Adorno nella sua insufficiente preparazione scientifica.

Da un punto di vista generale, a ben vedere i temi del gestaltismo non erano neanche del tutto alieni a quella «teoria della dialettica» su cui si era andata focalizzando la riflessione adorniana. Se prendiamo in considerazione – per citare un esempio correlato alle stesse lezioni del biennio 1957-58 – il corso *Einführung in die Dialektik*, vediamo infatti riemergere il rapporto fra le parti e il tutto per come era stato teorizzato dalla *Gestalttheorie*, la cui mereologia veniva ritenuta nientemeno che un «piccolo modello di dialettica»¹⁴². Nella lezione del primo gennaio '58 Adorno, riprendendo un tema trattato la volta precedente, denunciava di conseguenza i metodi induttivi della scienza logica “corrente”, che procedendo gradualmente dalle singole esperienze al tutto, legittimavano la “pressione” della totalità sociale sui singoli.

138T.W. Adorno, *Selbstauskunft* [TWAA].

139Ivi.

140Egon Becker è ancora oggi un noto fisico e ricercatore tedesco, co-fondatore dell'*Institut für sozial-ökologische Forschung*. Dopo essersi formato come matematico e fisico a Darmstadt, studiò filosofia e sociologia all'Università di Francoforte.

141Si trattava di *Probleme des Idealismus: Einleitung in 'Kant Kritik der reinen Vernunft'* del semestre estivo del 1954. Poiché tale corso non è pervenuto, le suddette informazioni sono ricavate da una lettera inviata da Adorno a Horkheimer, che si apprestava a sostituirlo in una delle lezioni, e a cui il primo diede istruzioni sulla scaletta da seguire. N. Bobka, D. Braunstein, “Die Lehrveranstaltungen Theodor W. Adornos”, cit., pp. 21-22.

142T.W. Adorno, *Einführung in die Dialektik* (1958), Suhrkamp, Berlin 2010, p. 153.

Rispetto a ciò, il filosofo di Francoforte rilevava quanto gli studi di psicologia della forma, in tema di rapporto fra il tutto e le parti, avessero dimostrato come l'esperienza dell'intero in quanto tale non sussistesse, essendo i momenti fra di loro necessariamente interrelati, se non propriamente fusi e compresi l'uno nell'altro:

Sappiamo di un intero in quanto tale solo nella misura in cui lo conosciamo, o riconosciamo intellettualmente, in relazione alle parti rispetto alle quali si presenta come tutto e, viceversa, sappiamo delle parti nella misura in cui siamo in grado di riferirle a un intero, per esempio al campo visivo. Senza questa reciprocità dei contrasti i concetti di intero e di parte perdono in generale il loro senso rigoroso. Potete qui verificare, in un senso del tutto elementare, la verità del principio dialettico per il quale siffatte categorie, come fanno il concetto di intero e quello di parti, sono reciprocamente mediate fra di loro. Forse il dato di fatto che ho voluto sottolinearvi nell'ultima lezione andrebbe ora caratterizzato in maniera più rigorosa e adeguata, dicendo che percepiamo qualcosa che innanzitutto non è né intero né parte, ma un qualcosa di terzo, estremamente difficile da cogliere con delle parole, per il quale il mio vecchio maestro Cornelius usava impiegare il concetto, non privo di ironia, di “confusione nella confusione” [*Wirrnis in einer Wirrnis*], nel quale propriamente il concetto di “confusione” presupporrebbe anche il suo contrario. Vedete come sia difficile impadronirsi in generale di questo dato di fatto. Non vengono percepite innanzitutto né parti né intero in quanto tali. Ciò che percepiamo primariamente è “qualcosa in generale”: qualcosa che in un certo senso è al di qua di ogni differenziazione. Con ciò la priorità delle parti rispetto al tutto verso cui dovremmo innalzarci, effettuata nella scienza logica tradizionale, diviene altrettanto fallace come l'idea dogmatica delle *Gestalten* che dovremmo percepire senza che sia data anche coscienza delle parti¹⁴³.

Ciò che Adorno criticava energicamente in tali approcci era semmai la tendenza a stabilire un insostenibile “primato” dell'intero, dal momento in cui il rapporto fra le parti e il tutto andava considerato come una continua interazione, in quanto lo stesso intero avrebbe dovuto, in ultima analisi, apparire come una specie di risultato generato da una strutturale «reciprocità delle opposizioni»¹⁴⁴.

Queste considerazioni rivelano non solo quanto Adorno fosse portato a tracciare un confine fra l'induzione corneliana e quella “corrente” delle tradizionali scienze positive – ricordiamo che Cornelius esordì nel panorama del pensiero filosofico-scientifico con un saggio dove propose di capovolgere il rapporto fra analisi e sintesi a fronte dell'originaria unitarietà del fenomeno –, ma richiamano di per sé un passaggio argomentativo ulteriore, di importanza cruciale, sulla base del quale diventava legittimo mettere interamente l'impianto fondazionalista della teoria della conoscenza. Se il “dato sensibile” primario si configurava come “qualcosa” che non era né pensiero né essere in un senso assoluto, ogni tentativo di agganciare a dei fatti

¹⁴³*Ibid.*, pp. 153-154.

¹⁴⁴*Ibid.*, p. 153.

ultimi (di coscienza o meno) l'obiettività della verità doveva necessariamente fallire: «[U]n tale “ultimo” quale garante assoluto, fisso e indubitabile della verità», che fosse possibile avere “in mano” come fondamento originario e non ulteriormente analizzabile, non rispecchiava lo stato delle cose, quanto piuttosto un «bisogno di sicurezza» soggettivo, del tutto limitante sotto il profilo conoscitivo¹⁴⁵. La questione della “priorità costitutiva”¹⁴⁶ e del “primato assoluto”¹⁴⁷ del dato immediato non era evidentemente stringente in base alle medesime premesse di tale filosofia psicologista – ma, nel caso della *Gestalttheorie*, sarebbe più corretto parlare di psicologia filosofica – e, in primo luogo, in base a quella dello stesso Cornelius, che considerava l'unità fenomenica come un qualcosa di “complesso” e mediato. Stando a queste medesime riflessioni sulla complessità del “dato”, infatti, ogni necessità di trovare un fondamento assoluto doveva rivelarsi anche del tutto arbitraria e soggettiva, ovvero largamente basata sulla tendenza antropologica all'economicità del ragionamento. Era il lato soggettivo, quindi, a conferire a quegli “inciampi” in cui incorreva la marcia del pensiero lo statuto di un “Primo” su cui fondare la certezza della conoscenza. Dal punto di vista “filogenetico”, come spiegava Adorno, l'esigenza di un fondamento ultimo poggiava dunque solamente su un bisogno soggettivo: «[V]incere la paura per lo strapotere della natura, dominante nelle fasi arcaiche, facendo nostro l'estraneo davanti a noi»¹⁴⁸. Questi aspetti, pur essendo ampiamente influenzati dalla lettura dell'opera nietzscheiana, erano però anche presenti nello sviluppo di quel pensiero che da Mach giungeva a Cornelius. Il monacense aveva avuto modo di affrontarli nell'*Einleitung*, esprimendosi in termini netti quasi quanto quelli di Adorno. Nel descrivere infatti l'«anelito per l'unificazione del disparato» tipico della “produzione” di “connessioni intellettuali” [*gedankliche Zusammenhänge*] tra “fenomeni singoli” – l'anelito al sistema, teso a istituire nessi progressivamente più complessi in cui ricomprendere sfere più semplici – il professore monacense si richiamava (naturalisticamente) al seguente e basilare “meccanismo mentale” [*Gedankenmechanismus*]:

L'inusuale è per noi ogni volta un qualcosa di estraneo e inquietante. L'inquietudine però svanisce non appena ci riesca di riconoscere il nuovo come membro di una connessione nota, di coglierlo con il noto e l'abituale sotto un punto di vista unitario. Grazie a tale unificazione l'inusuale e inatteso diviene qualcosa di noto e di familiare. Dove si riesca a trovare connessioni di questo tipo, con cui unificare l'inusuale con l'usuale, inserendoli in un pensiero a noi noto, ecco che ci sentiamo acquietati. In tali casi proviamo il benessere del chiarimento, della comprensione, in opposizione all'inquietudine provocata da ciò che non presenta alcuna

¹⁴⁵*Ibid.*, p. 155.

¹⁴⁶*Ibid.*, p. 154.

¹⁴⁷*Ibid.*, p. 155.

¹⁴⁸*Ibid.*, p. 156.

connessione, ed è appunto estraneo e oscuro¹⁴⁹.

La filosofia corneliana legava così l'uno all'altro illuminismo ed evolucionismo, seguendo una via decisamente problematica sotto il profilo dell'identificazione fra adattamento e ragione, nonché anche abbastanza contraddittoria rispetto a quello stesso tenore intellettualistico dell'idealismo che Cornelius aveva adottato, rifiutando energicamente di equiparare i fini gretamente pratici con quelli squisitamente teorici. Il “progresso” della conoscenza riposava in questo *Drang* (acquisito ma basato su un atteggiamento innato) per il quale Cornelius non mancava di usare l'espressione di «soddisfazione di un impulso conoscitivo»¹⁵⁰. Per illustrare concretamente le manifestazioni di uno stesso «meccanismo di acquietamento»¹⁵¹, vale a dire di una medesima ragione pensante mossa in sé stessa da un'innata tendenza all'economicità, alla semplificazione, alla chiarezza – ma a questo punto potremmo ben dire anche al controllo delle situazioni esistenziali e ambientali –, egli ricorreva a esempi significativi: i due “tipi” fondamentali di “spiegazione”, quello mitologico e quello scientifico, distinti come stadi filogenetici¹⁵². Tali rimandi non sono da sottostimare, rivelando semmai come tanto la psicologia della forma, quanto l'idealismo corneliano, ebbero una loro presa sul pensiero giovanile di Adorno.

Tralasciando per un momento il nodo evolutivo, e tornando a concentrarci sul tema dell'intero, dobbiamo tenere presente come l'accento sulla reciprocità fra parti e intero fosse un aspetto caratteristico della psicologia incontrata da Adorno nelle aule universitarie. L'interpretazione della *Gestalt* quale “totalità” delle relazioni o dei momenti parziali fu infatti sviluppata sia da Cornelius che da Gelb. Quest'ultimo ne fece addirittura la chiave di volta di una serie di indagini dedicate all'abbattimento proprio del “feticismo” per la totalità che era andato diffondendosi nella cultura di Weimar. Vale la pena accennare al fatto che fu infatti proprio Gelb, modificando un esperimento condotto da David Katz, a invalidare l'ipotesi di un tutto costante, dimostrando invece il ruolo determinante dei “fattori relazionali”¹⁵³ nel quadro della stimolazione globale inerente al campo percettivo. Infatti, anche una breve incursione nei corsi adorniani può mostrare come in fondo questi contenuti, sostanzialmente appresi negli anni degli studi, avessero innescato una riflessione appassionata ed estesa fino al secondo dopoguerra. Nella lezione del 3 dicembre 1957 Adorno riassume in maniera piuttosto elogiativa

149H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., pp. 25-26.

150Ibid., p. 26.

151Ivi.

152Ibid., pp. 26-32.

153Gelb pubblicò i risultati delle sue ricerche nel 1929, in un testo intitolato *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*.

Per un approfondimento dell'esperimento di Katz e degli sviluppi apportati da Gelb si rimanda a F. Toccafondi, *Il tutto e le parti*, cit., pp. 57-65.

la portata filosofica delle teorie della *Gestalt*:

In altre parole, stando ai risultati di questa psicologia, noi non possiamo più suddividere il mondo, in modo del tutto ingenuo, in un caos da un lato, e in un ordine impresso da noi dall'altro, così come avveniva prima della nascita della *Gestalttheorie*. Piuttosto dobbiamo dire che il dato primario, su cui agiscono le nostre funzioni ordinatrici, ciò che è un costituito, qualcosa che è sempre coscienza e soggetto, è al contempo anche già qualcosa di oggettivo, che si presenta sempre con una certa struttura, e che non possiamo semplicemente rompere, tradurre a piacimento nei nostri schemi con la violenza delle nostre categorizzazioni, perché è già qualcosa verso cui noi stessi dobbiamo in un certo senso orientarci¹⁵⁴.

Nel medesimo contesto Adorno, dopo aver nuovamente insistito sulla necessità che «i principi filosofici [dovessero] aprirsi ai risultati concreti delle singole discipline scientifiche»¹⁵⁵, dichiarava come «proprio su questo punto i risultati scientifici [avessero] reso giustizia a quanto un tempo [era] stato sostenuto dalla grande speculazione filosofica», primo fra tutti Hegel, dimostrando quanto «le nostre forme di coscienza [dipendessero] dalla strutturazione specifica del contenuto oggettivo e viceversa»¹⁵⁶.

L'associazione fra *Gestalttheorie* e dialettica hegeliana – pur con i doverosi distinguo – non era peraltro circoscritta alla didattica adorniana. Nei saggi contenuti nei *Tre studi su Hegel* – due dei quali furono redatti precisamente nel periodo a cui ci stiamo riferendo ossia, rispettivamente, al 1956, anno di pubblicazione della *Metacritica*, e al 1958, con le ultime lezioni dell'*Erkenntnistheorie*¹⁵⁷ – Adorno tracciava un parallelo fra il concetto di intero dell'uno e dell'altro approccio, rendendo intellegibile quanto la sua insofferenza per il gestaltismo fosse dovuta alla generalizzazione del concetto di totalità, al primato del tutto sulle parti e alle tendenze organiciste della *Gestalttheorie*. Il raffronto critico avveniva poi con la teoria hegeliana:

Hegel ha saputo riconoscere la preminenza del tutto rispetto alle parti finite, insufficienti, e nel loro confrontarsi con il tutto totalmente contraddittorie. Egli, però, non ha derivato dal principio astratto della totalità una metafisica, né ha glorificato l'intero come tale in nome della “forma buona”. [...] Il suo intero è eminentemente solo l'intimo concetto dei momenti parziali, sempre accennanti oltre di sé e portandosi fuori come separati; ma non è al di là di essi. A questo mira la sua categoria della totalità. Essa è incompatibile con qualsivoglia inclinazione armonicistica, anche se lo Hegel più tardo possa aver coltivato soggettivamente si-

154T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 106.

155Ibid., p. 101.

156Ibid., p. 106.

157Il volume completo uscì invece nel 1963, comprensivo di un ultimo saggio del biennio 1962-63. I. Testa, “La *Metacritica* di Adorno nella costellazione contemporanea. Epistemologia dialettica e post-empirismo”, in M.L. Lanzillo, S. Rodeschini (a cura di), *Percorsi della dialettica nel Novecento. Da Lukács alla cibernetica*, Carocci, Roma 2011, p. 98.

Adorno proseguiva rilevando che in Hegel lo “sconnesso” era il principio stesso delle continuità, che la “connessione” non avveniva «in forma di passaggio continuo, bensì di cambiamento, e che il processo non consiste[va] nell'avvicinamento dei momenti ma [...] nella rottura»¹⁵⁹. A suo modo la *Fenomenologia dello Spirito* veniva quindi presentata come una sorta di teoria gestaltista più avanzata della “sorella” positivista poiché, senza “idolatrare” né la certezza sensibile né l’“intuizione intellettuale”, si dimostrava capace di prendere le mosse dall'interpretazione delle “datità” come qualcosa di “determinato” e “strutturato”, anziché dal “materiale” sensibile «dequalificato e caotico» caratteristico di “tutta” la linea gnoseologica kantiana¹⁶⁰.

Eppure, a uno sguardo più attento, il calvario del pensiero adorniano sembrerebbe più stratificato e tortuoso di quanto potrebbe apparire dalla forma levigata e dall'incedere deciso di questi passaggi. Mettendo a confronto quanto qui affermato con alcuni passi del corso sulla gnoseologia si possono infatti reperire delle significative incongruenze. Sempre assumendo come le lezioni possano restituire in una qualche misura il “cantiere” di riflessione adorniano, ricordiamo anche che il saggio in questione – “Aspetti della filosofia hegeliana” – fu redatto un anno prima del suddetto corso, avvalorando la possibilità che fra i due discorsi possano sussistere delle corrispondenze. Quanto Adorno affermava su Hegel circa il venire meno del principio di “buona forma” era infatti un prodotto immediato degli stessi sviluppi della psicologia della forma. Nella lezione del 3 dicembre 1957 egli rimarcò anzi come «la moderna psicologia della forma» avesse “da tempo” dimostrato l'inconsistenza di quel principio, sviluppando semmai «la differenza fra la forma buona, cattiva e simili categorie», e riconoscendo quindi pienamente, «tradotto nel suo linguaggio concettuale, [...] che la vita della coscienza non [era] affatto [...] così organica come [voleva] l'idea romantica»¹⁶¹. Un simile apprezzamento lo concesse solamente all'Hegel della *Fenomenologia*, laddove Adorno lo ritenne un «critico del romanticismo» in virtù della consapevolezza «che il tutto si realizza[va] solo attraverso le parti, solo mediante la contesa, l'estraniamento, la riflessione: in breve, tutto quanto [era] anatema per la *Gestalttheorie*»¹⁶². Posti davanti a queste oscillazioni nel giudizio sulla Scuola di Berlino si potrebbe allora chiosare – con un po' di pedanteria – che le critiche adorniane fossero rivolte in primo luogo agli esiti totalizzanti – nonché in alcuni casi, come

158T.W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, cit., pp. 32-33.

159Ibid., p. 33.

160Ivi.

161T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., pp. 98-99.

162T.W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, cit., p. 32.

vedremo passando a considerare la *Ganzheitspsychologie*, espressamente “totalitari” – delle teorie gestaltiste. In fondo, rimanendo nel contesto di “Aspetti della filosofia hegeliana”, Adorno indicava in Köhler il gestaltista – stavolta della Scuola di Berlino – che «per primo amplificò sino a farne una specie di filosofia»¹⁶³ l'unico “momento” in cui sarebbe stato possibile riscontrare qualcosa come una “totalità” gestaltica: la percezione.

4.7. Il dato strutturato

Nelle battute di apertura di *Arte e percezione visiva* Rudolf Arnheim, richiamando un'espressione di Schopenhauer, scriveva che il ragionamento era di natura femminile, potendo dare solo dopo aver ricevuto¹⁶⁴. Eppure dobbiamo guardarci bene dall'interpretare questa formula in senso strettamente sensistico. Arnheim non intendeva semplicemente riproporre l'adagio lockiano per cui nulla sarebbe nell'intelletto che non fosse stato prima e innanzitutto nei sensi. Fra i redattori dell'importante rivista socialista *Die Weltbühne*, Arnheim si era dottorato nel 1928 a Berlino con Wertheimer, ed egli non aderì effettivamente alle tesi “a mosaico” dell'empirismo anglosassone. Si potrebbe invece sostenere l'esatto contrario, almeno tenendo presente come quella “rivoluzione gestaltista”¹⁶⁵ – definita così forse troppo euforicamente – fosse in larga misura dovuta al definitivo superamento dell'atomismo empiristico: per gli psicologi della forma, ciò che i sensi ricevevano dall'esterno andava in sostanza considerato come una “cosa”, anziché come una sensazione, ovvero come un flusso più o meno strutturato di informazioni. Sebbene nella letteratura specialistica il termine “sensazione” non venisse per questo improvvisamente meno – si parlava anzi ancora di sensazioni di suoni, colori e via dicendo –, il suo impiego divenne a ogni modo superfluo da quando il gestaltismo riuscì a dimostrare il ruolo determinante del soggetto nella percezione degli oggetti esterni, negando invece che esso operasse un'apprensione sommatoria di “dati” elementari forniti dalla stimolazione periferica. Inoltre, sebbene il primato della visione intuitiva – che, in un certo senso, amalgamava alcuni aspetti delle *eide* platoniche con una concezione della “figura formata” di matrice aristotelica – fosse esaltato dai gestaltisti al punto tale da indurre uno dei suoi più noti rappresentanti, Gaetano Kanizsa, a dichiarare che «l'occhio, se proprio si vuole

¹⁶³Ivi.

¹⁶⁴R. Arnheim, *Visual Thinking*, University of California Press, Berkeley 1984, p. 1.

¹⁶⁵La questione della portata rivoluzionaria della *Gestalttheorie* è stata problematizzata da Gaetano Kanizsa alla luce dell'interrogativo: «Che ne è oggi della “rivoluzione” gestaltista?». G. Kanizsa, “Idee-guida della gestalt nello studio della percezione”, in G. Kanizsa, N. Caramelli (a cura di), *L'eredità della psicologia della gestalt*, cit., p. 11.

che ragioni, ragiona comunque a modo suo»¹⁶⁶, la principale novità della *Gestalttheorie* consistette propriamente nel focalizzarsi sul carattere morfologico del percetto, anziché sul mondo delle “cose” semplicemente visibili.

Un altro aspetto da richiamare nella polemica anti-empiristica del gestaltismo è la controversia con il modo di intendere la forma come se essa si imponesse sul mondo in base all'esperienza passata o per un principio generatore interno. Entrambi questi aspetti furono ampiamente respinti dalla psicologia della forma. Secondo i gestaltisti, infatti, le configurazioni percettive inerivano al mondo esterno, non potendo quindi risolversi in meri “schemi”¹⁶⁷ proiettati dalla mente soggettiva sul mondo esterno. Proprio da questo punto di vista i gestaltisti si ritennero i fautori di un'autentica rivoluzione del pensiero scientifico, poiché le loro teorie si trovarono fundamentalmente in contrasto con quanto fino ad allora veniva generalmente asserito dalla psicologia dominante – tanto più che, assieme all'empirismo tradizionale, furono gli stessi problemi della costanza e dell'identità del percetto, sui quali la psicologia aveva costruito teorie ormai consolidate, a subire un medesimo rivolgimento¹⁶⁸. L'impiego di un metodo fundamentalmente fenomenologico permise alla *Gestalttheorie* di superare anche alcuni aspetti più formalistici della psicologia tradizionale: la “cosa” veniva infatti considerata sì come una “forma” – nel senso di un intero, di una struttura irriducibile a una somma di stimoli o alle componenti in cui era scomponibile –, ma non per questo la *Gestalt* si risolveva in leggi astratte di costruzione, essendo sostanzialmente piena di contenuti organizzati.

La psicologia della forma, pur rimanendo una scienza descrittiva in quanto disciplina sperimentale, considerava che le “cose” così concepite si rivelassero essere il prodotto mediato da una sorta di “incontro” fra la costruzione (per principio creativa e perciò aperta alla fantasia) dei fattori soggettivi e dei fattori oggettivi – la realtà si presentava quindi come qualcosa di figurato, ed era tanto ricca di contenuti, linee di forza, tensioni ed equilibri, quanto piena di strutture purtuttavia variabili. Combinando le asserzioni del professor Adorno con quelle del giovane Horkheimer, potremmo dire che in questo modo la *Gestalttheorie* faceva della sfera

166G. Kanizsa, *Grammatica del vedere. Saggi su percezione e Gestalt*, Il Mulino, Bologna 1980, p. 157.

167Richiamando le critiche di Wertheimer all'ottica di Helmholtz, Kanizsa sintetizzava efficacemente questo punto: «È una teoria empirista perché secondo essa l'organizzazione, che è insufficiente o assente nella stimolazione, viene impartita dal nostro sistema visivo, che è fornito di strutture o “schemi” acquisiti attraverso la ripetuta esperienza con gli oggetti del mondo e con la forma della stimolazione prossimale alla quale quegli oggetti normalmente danno luogo. Questo implica un'attività inconscia di tipo inferenziale [*unbewusste Schlüsse*] per cui, in base al tipo di stimolazione prossimale, il sistema decide di essere in presenza di un determinato oggetto esterno». G. Kanizsa, “Idee-guida della gestalt nello studio della percezione”, cit., p. 13. Nelle teorie criticate da Wertheimer era ancora attiva l'influenza di una psicologia della “sensazione” che, sulla scia di Descartes e di Locke, riteneva che essa “avvertisse” semplicemente il soggetto dell'oggetto. Anche la filosofia corneliana, pur nelle sue innegabili componenti innovative – che ne fecero un prodotto a suo modo ibrido e “di passaggio” fra modalità per molti versi opposte di concepire la dimensione dell'*aisthesis* – rimase chiaramente ancorata alle idee di una psicologia ancora ottocentesca.

168Ibid., pp. 13-14.

dell'*aisthesis* un «piccolo modello di dialettica»¹⁶⁹ nel quale «la realtà veniva sollevata all'idea e l'idea si trovava realizzata nella realtà»¹⁷⁰. Il discorso gestaltista non era quindi affatto esente da quel medesimo tentativo di «afferrare l'universale nel particolare»¹⁷¹ fatto valere come principio guida della psicologia sperimentale moderna dal precursore più vicino alla psicologia della forma novecentesca: Carl Stumpf. Significativamente polemico nei confronti dello scarno formalismo gnoseologico, l'insistenza su quest'ultimo punto prendeva a suo modo le mosse dalla terza *Critica* di Kant, andando a scorgere nell'estetica il “nesso” fra le contraddizioni del sistema dell'idealismo trascendentale. «L'infinito spettacolo di dettagli sempre nuovi – scriveva Arnheim – può stimolarci ma non istruirci. Nulla di quanto possiamo imparare su una cosa individuale è utile finché non troviamo l'universale nel particolare»¹⁷². In ciò è chiaramente individuabile un ideale pedagogico umanistico non estraneo alla teoria critica: bisogna ricordare che all'epoca la psicologia della forma si opponeva alla convinzione comportamentista secondo cui l'essenza del pensiero consisteva negli automatismi di una macchina biologica.

Nelle già citate lezioni adorniane, la questione del gestaltismo aveva modo di emergere frequentemente. Nonostante il loro oggetto principale fosse la gnoseologia – della quale in *Tre studi su Hegel* Adorno aveva dichiarato, a dire il vero con un'approssimazione che non rendeva piena giustizia a Cornelius, che fosse “tutta” contrassegnata da una concezione caotica e dequalificata del materiale della sensibilità – la *Gestalttheorie* vi veniva presentata al pari di una prosecuzione di alcuni motivi kantiani. Tale collegamento era assolutamente legittimo: come ha evidenziato Paolo Bozzi, la filosofia kantiana fu infatti un'«organica anticipazione di tesi gestaltiche, non soltanto sul piano della *general philosophy*, ma in senso stretto e tecnico», cosicché non era sorprendente riscontrare come Kant fosse «uno dei filosofi più presenti nei testi gestaltistici»¹⁷³. Inoltre, se il testo kantiano si presentava «costellat[o] di analisi fenomenologiche finissime»¹⁷⁴, gli approcci fenomenologici non potevano evitare di confrontarsi. Come abbiamo visto, la questione delle “datità” accomunava il neokantismo e la fenomenologia, rendendo lecito istituire il confronto. Per rimanere sul discorso portato avanti da Adorno nelle lezioni, si può segnalare come Kant venisse menzionato nel ruolo di apripista della fenomenologia gestaltista, mentre Hegel assumeva semmai il titolo – in una forma di *hysteron proteron* cronologica – di legittimo “successore”. Anche qui si potrebbero estrapola-

169T.W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, cit., p. 153.

170M. Horkheimer, “Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft”, cit., p. 108.

171M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit., pp. 34-35.

172R. Arnheim, *Visual Thinking*, cit., p. 1.

173P. Bozzi, “Sugli antecedenti scientifici e filosofici della 'Gestalttheorie'”, cit., p. 26.

174Ivi.

re dei passi dalle lezioni, stavolta forzandoli un po', al fine di chiarire il parallelo tracciato. Laddove il professor Adorno notava con disappunto, in relazione allo *Psychologismusstreit* novecentesco, come la storia del pensiero fosse più oblio che memoria¹⁷⁵, il suo discorso valeva altrettanto bene se riferito alla dialettica – verso cui la *Bildung* accademica, a dispetto dei richiami alla tradizione, aveva coltivato una lunga dimenticanza. Complice il mutato contesto in cui la filosofia si trovò collocata, ossia quello più “smemorato” e proiettato all'innovazione delle scienze tecnicizzate, il dibattito sulla mereologia prescindeva dalla *Fenomenologia*, avendo relegato nel passato la “grande” speculazione filosofica. Tuttavia, Adorno fu probabilmente fra quanti ritennero che, per riflettere seriamente sui problemi di natura filosofica (in questo caso: dell'intero), bisognasse anche evitare il richiamo delle fuorvianti – e oblianti – sirene delle scienze positive o delle filosofie positiviste, provando a vedere le questioni in un orizzonte possibilmente più ampio di quello offerto dall'occhio.

Il confronto con Kant era comunque doveroso, soprattutto in un corso per studenti, ai quali Adorno intendeva dialettizzare tanto i problemi filosofici quanto la teoria della conoscenza. In questo contesto il filosofo di Francoforte, discutendo dei giudizi sintetici a propri, si concentrò sul dualismo forma-materia, affermando come in Kant la questione della “mediazione” emergesse, contro ogni “volontà architettonica”¹⁷⁶ del suo sistema, nella teoria dell'intuizione in base alla quale il soggetto conoscente si comportava non solo passivamente, bensì attivamente rispetto alla datità sensibile¹⁷⁷. Riemergeva, a ben vedere, la questione del dualismo fra ragione e intelletto, così come fra libertà e determinismo. Kant aveva suddiviso la prima *Critica* in una dialettica e in un'analitica trascendentale, non essendo stato in grado di mediare i “due motivi” principali del suo sistema – al contrario di Hegel, che poté “articolari” fra di loro introducendo i termini di “riflessione” e “speculazione”¹⁷⁸. In generale, nelle divisioni del sistema kantiano Adorno rintracciava anche l'origine dell’“impulso” alla riunificazione che aveva attraversato il pensiero filosofico post-kantiano, su tutti di Fichte e di Hegel, con i quali era emersa l'idea di un'unità andata in pezzi che occorreva ristabilire nel processo storico¹⁷⁹. Se da un lato però la ripartizione del sistema kantiano tradiva dunque una visione astratta e meccanicistica¹⁸⁰, dall'altro le “fratture” ne ostacolavano l'assolutizzazione, rendendo l'oggetto eterogeneo rispetto alle forme del pensiero¹⁸¹. Con questi rilievi Adorno mostrava, poi, di re-

175T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 78.

176Ibid., p. 235.

177Ibid., p. 234.

178Ibid., p. 232-233.

179Ibid., p. 232.

180Ibid., p. 233.

181Adorno, apprezzandone la portata critica, dichiarava che nel pensiero kantiano c'era un qualcosa di “paradossale”, poiché era sistematico senza essere un sistema assoluto. Ibid., p. 228.

spingere il primo aspetto – “correggendolo” con la dialettica – apprezzando tuttavia il secondo – a partire dal quale, almeno stando alle sue dichiarazioni, fu sviluppato uno dei concetti con cui fu “identificato” lui stesso: quello di non-identità [*die Nichtidentität*]¹⁸². Ma i rilievi sul primo punto non erano per questo meno critici: la tavola kantiana delle categorie fu paragonata a «categorie di entrate di diversi gruppi di impiegati statali»¹⁸³.

A dispetto poi della sua volontà di mantenere distinte, in maniera «pulita e accurata»¹⁸⁴, forma e materia, nella teoria dell'intuizione il filosofo di Königsberg s'“imbatté” comunque nel fatto che «quando si parla della datità pura di un materiale sensibile [...] debba esservi già insito un momento di strutturazione»¹⁸⁵ – nel “linguaggio kantiano”: il materiale venne sintetizzato, sussunto in forme concettuali. Le “intuizioni” [*Anschauungen*] erano infatti sempre “grandezze estensive” [*extensive Größe*]¹⁸⁶. Sulla datità del materiale sensibile, collocata nello spazio-tempo, l'apprensione esercitava immediatamente un'attività di filtraggio, volta a produrre l'unità del molteplice, cosicché «per questa teoria il pensiero si trova[va] coinvolto già dentro l'intuizione»¹⁸⁷. Per tale via il discorso adorniano giungeva a una conclusione degna di rilievo: «[D]unque da questa cognizione di Kant basta solo un passo per arrivare a criticare la fondamentale divisione fra ricettività e spontaneità su cui invece poggia l'intera critica della ragione»¹⁸⁸. Il “passo” a cui si accennava era stato da Adorno compiuto con l'adesione alla

182Verso le battute conclusive del corso sulla prima *Critica* Adorno ricordò di aver «sviluppato gli elementi della dialettica su Kant», riferendosi al fatto che l'opera kantiana rappresentasse il «primo grande tentativo (o forse anche l'ultimo, destinato a fallire) di elaborare *tuttavia* con il concetto ciò che non si risolve nel concetto, esprimendolo mediante il concetto stesso: riconoscendo la *non-identità* nello stesso momento in cui si produce l'identità». Discutendo il problema della costituzione nella gnoseologia kantiana, Adorno parlò del «fondamento della posizione filosofica sostenuta anche da me [...]: i due momenti [costituente e costituito] non sono riducibili l'uno all'altro». W. Adorno, *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, cit., pp. 352-354, 239. Come rilevato da Tiedemann, il corso su Kant (del semestre estivo 1959) era strettamente connesso con quello sull'*Erkenntnistheorie* tenuto nel biennio precedente. Adorno non tenne poi più alcun ciclo di lezioni dedicato appositamente alla filosofia teoretica di Kant (mentre dei primi corsi non esistono delle registrazioni). Tiedemann non ha mancato di sottolineare come l'interesse adorniano nei confronti di Kant non collimi con quello “solipsistico” della psicologia trascendentale corneliana: «L'insistenza materialistica sulla dignità dell'esperienza come organo del pensiero che determina la filosofia di Adorno è dovuta, non da ultimo, a Kant, per il quale il concetto di esperienza non è mai rivolto alla percezione empirica o soggettiva bensì, pretendendo di costruire un mondo oggettivo, rivendica sempre anche l'universalità e la necessità. È ciò che intende anche il “primato dell'oggetto” in quanto qualcosa di oggettivo in Adorno. I pensieri centrali di cui si fa garante il suo pensiero sono stati sempre acquisiti nella discussione kantiana, così come il non-identico, di cui Adorno ha parlato con tanta enfasi e che è diventato una specie di *shibboleth* del suo pensiero. Adorno interpretò per esempio le cose in sé come luogotenenti del non-identico, mediante cui l'*Urpseudos* idealistico, quello di ridurre tutto alla sua costituzione soggettiva, viene fatto saltare. Il prolungato interesse adorniano per la problematica gnoseologica e specialmente per quella kantiana è quello di una “terra di nessuno”, stando a come egli stesso lo ha ripetutamente formulato nelle lezioni [...]. Con ciò si intende l'ambito che Kant pone come trascendentale collocandolo fra logica, psicologia e metafisica». R. Tiedemann, “Editorisches Nachwort”, in *ibid.*, pp. 422-423.

183T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 235.

184Ivi.

185Ibid., p. 234.

186Ivi.

187Ibid., p. 235.

188Ivi.

dialettica. Viene perciò da chiedersi se esso non sia stato predisposto dalla filosofia di Cornelius, potendo essere interpretato come un movimento interno se non direttamente al pensiero di Kant, perlomeno a quello del kantismo antropologizzato – intendendo quest'ultimo in un senso ampio, come un movimento nato all'incirca alla metà dell'Ottocento e protrattosi fino agli anni Venti. Contrariamente alle intenzioni del loro autore ciò viene suggerito dalle osservazioni dello stesso Tiedemann il quale, nella postilla editoriale al primo volume degli scritti adorniani, non evitava di notare la brevità del “passo” con cui al giovane Adorno fu consentito di congedarsi definitivamente dal maestro accademico per rivolgere la propria attenzione alla dialettica.

Infatti, pur dando anche un breve sguardo al *Kommentar* corneliano ritroviamo una critica altrettanto energica di quella adorniana all'«antitesi fra *forma e materia* del fenomeno»¹⁸⁹, che veniva attaccate per le “oscurità”¹⁹⁰ generate da una presunta incapacità kantiana a concepire olisticamente l'intuizione:

“Siccome ciò in cui soltanto le sensazioni possono essere ordinate e poste in una certa forma, non può essere esso stesso a sua volta una sensazione...”; e perché no? Perché per esempio un complesso di suoni coi suoi intervalli e i suoi ritmi nei quali questi suoni si ordinano non può ugualmente chiamarsi “sentito”? È un'espressione assolutamente capricciosa dare il nome di sensazione soltanto agli elementi del complesso e non a questo unitamente ai rapporti che esistono fra le sue parti; ad ogni modo il tutto, compresi i rapporti delle parti, è altrettanto immediatamente dato quanto queste parti stesse¹⁹¹.

Come abbiamo avuto modo di approfondire precedentemente, in Cornelius empirismo e idealismo erano (forse paradossalmente) ricondotti l'uno nell'altro. Egli poteva dunque insistere, argomentando più contro che con Kant, sul fatto che «la conoscenza empirica non [fosse] una “contaminazione” [*Verunreinigung*] della conoscenza aprioristica, ma piuttosto in infiniti casi una conoscenza aprioristica stessa»¹⁹². Anche il professore monacense rimproverava al filosofo di Königsberg la “paura” davanti alla “contaminazione empirica”¹⁹³ della conoscenza, l'arbitrarietà tanto della tavola dei giudizi – «un elemento assolutamente *dogmatico* della critica della ragione», ricavato dall'astrattezza della “logica tradizionale”¹⁹⁴ – quanto delle categorie – una parte che avrebbe dovuto “essere bandita”¹⁹⁵ –, così come la concezione analitica

189H. Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 37.

190Ibid., p. 34.

191Ibid., pp. 37-38.

192Ibid., p. 32.

193Ivi.

194Ibid., p. 55.

195Ibid., p. 58.

(metafisico-razionalistica) della psicologia e delle “facoltà intellettuali”¹⁹⁶ – il tutto all'insegna del motto: «nulla viene “riunito”»¹⁹⁷.

A ogni modo, e a dispetto dei metodi fenomenologici impiegati per descrivere i fenomeni unitari della memoria, dell'associazione, e della distinzione fra le parti e il tutto, Cornelius mirava alla costruzione di una psicologia trascendentale su base esperienziale, intendendo quindi rientrare in un approccio gnoseologico-coscienzialistico il cui destino, però, sarebbe stato quello di entrare in crisi durante gli studi sulla forma e sul “profondo”. Il modello cornelianiano rimaneva incapace di svincolarsi dai metodi introspettivi di Wundt, continuando a basarsi sul primato della sintesi soggettiva, nonostante quest'ultimo fosse ormai insostenibile a fronte degli studi della teoria della percezione vera e propria. Fu infatti richiamandosi alla *Gestalttheorie* che Horkheimer aveva messo in dubbio la liceità di mantenere inalterata la concezione della coscienza quale fondamento dell'unitarietà del dato¹⁹⁸. La questione era tuttavia spinosa, poiché Cornelius difese una posizione monistica nella quale coscienza e dato erano fusi fra loro. Se i protagonisti della psicologia trascendentale cornelianiana furono «l'unità della coscienza personale»¹⁹⁹, il “legame interiore” [*inneres Band*] e «gli elementi della vita psichica»²⁰⁰ [*Bausteine des Bewußteinslebens*], questi stessi tratti si accompagnavano a una ricorrente polemica contro la connotazione “spaziale” dell'antitesi fra interiorità ed exteriorità²⁰¹, dando vita a una concezione della “cosa” quale «legge dei fenomeni»²⁰² e “necessità interiore”²⁰³ per la quale l'intuizione veniva riformulata in termini decisamente proto-gestaltisti: «Con la sintesi dell'apprensione nell'intuizione non si esprime se non il fatto che le parti di una molteplicità data nell'intuizione non sono isolate l'una dall'altra, senza rapporti reciproci, ma sono presenti appunto come parti del tutto, e in questo tutto stanno tutti quei rapporti reciproci, per mezzo dei quali la pluralità delle parti è più della loro semplice somma»²⁰⁴.

Che la ricezione della *Gestalttheorie* abbia giocato un ruolo decisivo nell'abbattimento del primato del soggetto sembrerebbe confermato nelle riflessioni della lezione del 3 dicembre 1957. Sebbene Adorno fosse disposto a concedere a Kant di aver anticipato tale sviluppo – a

196 *Ibid.*, p. 52.

197 *Ibid.*, p. 63.

198 Confermando la natura “paradossale”, circolare e olistica della sua filosofia, l'oscillazione fra una considerazione astratta e una concreta del “più” dell'unità percettiva (un tema affrontato nella parte dedicata alle qualità figurali) può esser letta come una spia d'incertezza. Cornelius optò in un secondo momento per una qualificazione del *Ganze* come contenuto astratto. Va da sé che sulla scia di Mach le parti (elementi) fossero invece concepite come aspetti concreti della realtà.

199 T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 61.

200 *Ibid.*, p. 4.

201 *Ibid.*, p. 12.

202 *Ibid.*, p. 64.

203 *Ibid.*, p. 65.

204 *Ibid.*, p. 62.

suo modo “già insito”²⁰⁵ nella dottrina dell'apprensione dell'intuizione – non per questo il «ruolo così estremamente importante»²⁰⁶ delle ricerche svolte da Wertheimer, Köhler e Gelb veniva sottostimato nella sua portata filosofica. Ben diversamente da quanto espresso nella lettera spedita a Horkheimer da Londra nel 1936, Adorno si rivolgeva stavolta con un certo rispetto verso l'ultimo gestaltista citato, chiamandolo «il mio scomparso maestro Adhémar Gelb»²⁰⁷. In breve, Adorno fu disposto ad accordare alla *Gestalttheorie* un ruolo decisivo all'interno degli sviluppi della moderna psicologia. Inoltre, tenendo presente che per il giovane “allievo” di Cornelius le tematiche psicologiche e gnoseologiche costituirono un unico plesso, tale riconoscimento era da intendersi anche sotto un punto di vista filosofico, coinvolgendo la tradizione dell'*Erkenntnistheorie* e la ricezione di Kant. Conseguentemente, nelle lezioni Adorno evidenziava l'insostenibilità, messa in luce dagli studi gestaltisti, della concezione trascendentale-idealistica di una natura in sé indeterminata, amorfa e “senza qualità”, atta a ricevere una qualche organizzazione unicamente grazie alle forme dell'intelletto:

Questo problema della *Gestalt* non significa altro se non che il dato immediato (ovvero ciò che in Kant viene indicato col concetto di sensazione, o in certi casi anche di percezione, di fenomeno di un oggetto) non è, come si riteneva prima, qualcosa di assolutamente non qualificato e caotico, su cui viene impresso qualcosa come una struttura solo quando lo pensiamo, lo immaginiamo e lo colleghiamo attraverso la nostra rappresentazione. Ciò che percepiamo immediatamente ha invece già una certa strutturatezza, ovvero non solo spaziale, come si è innanzitutto constatato e com'è [...] insito già nella teoria kantiana dell'apprensione nell'intuizione [...]. Sono strutturate anche le successioni temporali in un senso molto specifico: ci sono quindi tanto *Gestalten* dinamiche quanto *Gestalten* statiche. Una melodia non è dunque ad esempio solo la successione dei suoni, ma un tipo di relazione temporale fra i suoni, che sono più di singoli elementi. In conseguenza di ciò anche le melodie possono venire trasposte [...] in diverse tonalità senza perdere nella benché minima maniera ciò che le caratterizza. A partire da ciò si sono sviluppate le più sofisticate teorie di *Gestalten* mosse, e la comprensione di tali rapporti è andata straordinariamente avanti²⁰⁸.

Ricalcando quasi alla lettera le osservazioni dei fratelli Böhme precedentemente riportate, anche Adorno ritenne che la psicologia della forma avesse “confutato empiricamente”²⁰⁹ l'impianto meccanicistico della gnoseologia kantiana: «Ebbene, nonostante sia essenzialmente

205T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 104.

206Ivi.

207Ivi. Dopo esser stato licenziato dal suo incarico ad Halle il 7 settembre del 1933, Adhémar Gelb morì nel 1936 di tubercolosi. La malattia gli aveva impedito di accettare una chiamata all'Università di Stoccolma nel 1934. Nel sanatorio di Schönberg/Schwarzwald, dove nel 1935 andò a curarsi grazie al supporto economico di alcuni amici, Gelb subì numerose aggressioni da parte di pazienti simpatizzanti per il nazionalsocialismo, e fu pertanto costretto a ritirarsi in una zona limitrofa prima di morire. Poco dopo suo figlio Max Georg, studente di medicina a Colonia, si suicidò. U. Wolfradt, E. Billmann-Mahecha, A. Stock (Hrsg.), *Deutschsprachige Psychologinnen und Psychologen*, cit., p. 131.

208T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 104-105.

209H. Böhme, G. Böhme, *Das Andere der Vernunft*, cit., p. 289.

empirica, tale scoperta – si aggiungeva subito dopo riferendosi alla strutturatezza del dato immediato – (la quale, se volete, è una prova empirica) ha una straordinaria importanza per la teoria della conoscenza»²¹⁰. Si trattava anche di riflessioni dal tono vagamente horkheimeriano, poiché Adorno sembrava convenire qui sul fatto che il significato filosofico della *Gestalttheorie* consistesse in «un'obiezione di principio contro la costituzione del concetto di coscienza della *Transcendentale Systematik*»²¹¹ come, da un punto di vista generale, della tradizione gnoseologica risalente a Kant. Volendo usare una metafora si potrebbe dire che, stando agli studi gestaltisti – quindi non solo alle teorie freudiane – le “fondamenta” del sistema kantiano, consistenti nel “primato” del soggetto costitutivo, fossero crollate rendendo pericolante “tutto l'edificio” della *Critica della ragion pura*²¹²: «Perché, a dispetto di come la gnoseologia si ponga nei confronti dell'empiria, in ogni caso è sicuro che non [possa] mantenere la dottrina della coscienza quale condizione costitutiva di ogni conoscenza che sia realmente formata e articolata, quando non [debba] addirittura concedere che il dato primario sia già qualcosa di formato in una qualche maniera»²¹³.

4.8. La forma delle cose

Sebbene gli “allievi” di Cornelius – come non esitarono a fare gli stessi gestaltisti, specialmente Köhler – abbiano teso a relegare gli indirizzi proto-gestaltisti della psicologia filosofica otto-novecentesca in un passato viziato dagli assunti dell'empiriocriticismo e dai metodi introspettivi, emettendo così un giudizio duro sulla linea di pensiero positivista e neokantiana che aveva dominato l'istruzione universitaria fino agli anni del loro apprendistato, se compariamo le lezioni dei corsi adorniani tali giudizi si rivelano anche più complessi e decisamente meno inequivocabili. Queste contraddizioni e incertezze possono essere illustrate prendendo spunto da un esempio tratto dalla *Kants “Kritik der reinen Vernunft”* dove, il 18 giugno del 1959, Adorno sottolineò i limiti della concezione corneliana dell'intuizione, mostrando nuovamente come anche ai suoi occhi – ossia non solo per Horkheimer – fosse stata essenzialmente proprio la nascita della *Gestalttheorie* a rendere obsoleti gli indirizzi psico-gnoseologici precedenti. In altre parole, questi ultimi poggiavano su una concezione della sintesi soggettiva – per la quale Adorno usava l'espressione di “apprensione dell'intuizione” [*Apprehension der*

210T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 105.

211M. Horkheimer, “Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis”, cit., p. 29.

212H. Cornelius, *Kommentar zu 'Kants Kritik der reinen Vernunft'*, cit., p. 9.

213T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 105.

Anschauung]²¹⁴ che abbiamo precedentemente caratterizzato citando dal *Kommentar* corneliano – che non era più lecito fondare sull'unità della coscienza personale. Evitando accuratamente di «soffermarsi sulla controversia psicologica»²¹⁵ sorta in proposito, Adorno descriveva questa sintesi come un «flusso di coscienza» – “*monologue intérieur*” o *Bewußteinsstrom* – in cui scorrevano rappresentazioni, desideri, vissuti e via dicendo, e in cui si perveniva a un “fenomeno” o a una “percezione unitaria” tramite meccanismi simultanei di unificazione. La valutazione adorniana di tale concezione andava in direzione di un netto rifiuto: «Qui non vorrei dilungarmi sulla controversia psicologia, che tuttavia su questo punto non può essere disgiunta da quella gnoseologica, se questa dottrina dell'appercezione sia conciliabile con la moderna teoria della *Gestalt*. Essa smentirebbe proprio il carattere sparso e caotico delle singole datità, dicendo che percepisco come un'unità questi elementi sparsi fin dall'inizio, trovandosi apparentemente in contrapposizione con la *Critica della ragion pura*»²¹⁶.

Tuttavia, oltre questo primo giudizio, proprio l'avverbio “apparentemente” suggeriva anche l'emergere di perplessità davanti agli sviluppi in senso più realistico e ontologico della “rivoluzione” gestaltista, nonché la precisa volontà di ridimensionarne la portata. Tali considerazioni vanno tenute presenti anche riguardo alla polemica adorniana contro le “autodati” husserliane. Esse erano infatti rifiutate poiché prestavano troppo il fianco a letture ontologizzanti, alle quali Adorno opponeva una maggiore attenzione alla mediazione – insistendovi ormai non più nel senso corneliano ma in quello sviluppato dalla dialettica. In altre parole, le critiche adorniane erano adesso indirizzate contro la Scuola di Berlino. Il discorso riattingeva così alla teoria dell'apprensione dell'intuizione: anche in quest'ultima – proseguiva Adorno riferendosi «specificatamente alla teoria della conoscenza psicologica»²¹⁷ – la sintesi era simultanea e non un qualcosa di aggiunto successivamente, dunque occorreva puntualizzare come anche la “differenza” fra l'una e l'altra teoria – potremmo dire fra una sintesi soggettiva e una oggettiva – si rivelasse, in ultima analisi, del tutto “apparente”²¹⁸. In questo caso Adorno sembrava disposto a prendere le difese dell'idealismo trascendentale che, in una sua versione decisamente “cornelizzata”, era in tal modo rivolto contro la psicologia della forma:

L'unità non è affatto un qualcosa che venga solamente ad aggiungersi [*nichts erst Hinzugefügtes*], quanto semmai, direbbe [Kant], la condizione apriori sotto cui sta la percezione. Ciò vuol dire che Kant sarebbe d'accordo con la *Gestalttheorie*. Diversamente direbbe solo una cosa (su cui pare aver ragione stando alla rifles-

214T.W. Adorno, *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, cit., p. 153.

215Ivi.

216Ivi.

217Ivi.

218Ivi.

sione gnoseologica successiva): ovvero che anche le figure, le *Gestalten*, le strutture della datità immediata trattate dalla *Gestalttheorie* necessitano di mediazione, ossia della mediazione del soggetto; che esistono finché esiste una soggettività che le concepisce²¹⁹.

Come è facile evincere da questo passo, fra le righe Adorno stava manifestando una certa insoddisfazione per gli esiti köhleriani a cui era approdata la psicologia della forma, volgendo il segno in quello della fisica. Più in generale, inoltre, queste osservazioni possono essere ricondotte alla prima tesi di abilitazione, nella quale l'assolutizzazione del dato immediato era considerata a sua volta un prodotto della “reificazione”. L'insufficiente riflessione dei fattori soggettivi nella teoria della *Gestalt* veniva ritenuta una conseguenza dalla sua collocazione nel panorama delle scienze naturali. Qui il giudizio di Adorno si appuntava sulle condizioni del lavoro sperimentale, che di per sé escludeva quanto si svolgeva all'interno della soggettività²²⁰. Con una certa sorpresa, l'“allievo” di Cornelius rimproverava loro di non essere né troppo originali né abbastanza “introspettivi”.

Appena un anno dopo la fine del corso sull'*Erkenntnistheorie*, l'apprezzamento adorniano per la *Gestalttheorie* appariva quindi abbastanza ridimensionato. Nelle lezioni del 1959 sulla prima *Critica*, Adorno riteneva addirittura che Kant avesse largamente anticipato la “strutturazione” del dato immediato, ovvero quella novità che avrebbe dovuto essere importata nella riflessione filosofica sulla teoria della conoscenza solo a partire dagli innovativi studi della Scuola di Berlino. In tale specifico contesto, Kant fu perfino sollevato dall'accusa – “giustamente” rivolta contro l'empirismo inglese – di essere rimasto ancorato a una concezione associazionistica della psicologia, poiché nella sua gnoseologia – una proto-fenomenologia – «già al gradino più elementare della conoscenza, nella percezione immediata come apprensione del disperso dell'intuizione, vi è sintesi e unità; ovvero una sintesi inconscia, che non pensiamo o riflettiamo, e che compiamo su questo qualcosa di caotico»²²¹. Ciò significava che, “facendo nostro” un qualcosa, “appropriandocene”, e andando dunque a pensarlo “come qualcosa”, il disparato delle manifestazioni individuali era portato all'unità²²². Il discorso adorniano proseguiva avvicinandosi non solo a posizioni hegeliane, bensì anche “corneliane”, ovvero giungendo a sostenere come in Kant la sintesi successiva consistesse “semplicemente” nel fatto che «unifichiamo i fenomeni fra di loro nel mentre non li concepiamo come un qui ed ora, ma nel mentre li mettiamo in relazione con ciò che abbiamo visto o sentito, e con ciò che vedre-

219 *Ibid.*, p. 154.

220 *Ivi.*

221 *Ibid.*, p. 154-155.

222 *Ivi.*

mo o sentiremo; perciò la stessa datità si svolge nell'orizzonte temporale»²²³.

Come si addice alla buona didattica, le suddette riflessioni furono corredate di esempi tratti da esperienze comuni. Anche sotto questo punto di vista è difficile non scorgere l'impronta della "scuola" corneliana, particolarmente incline a costellare il discorso di illustrazioni quanto più semplici e tangibili possibile. Così Adorno rilevava che la lavagna posta di fronte agli studenti dovesse necessariamente essere percepita con il tetto o il muro dietro alle loro teste, e che il tutto si trovava dunque inserito in un contesto [...] entro il quale determinati oggetti si trovavano quindi "riuniti". Come ulteriore delucidazione aggiungeva che solo uscendo dall'aula era possibile farsi un'idea della sua appartenenza all'oggetto "Università" – forse ammirandone il bello e maestoso corridoio nella sua collocazione rispetto alle altre parti dell'edificio – poiché la connessione in cui prendevano forma le "cose" era ricostruibile solo tramite la riunificazione di "istanti parziali" [*partielle Augenblicke*] – qui Adorno non mancava neppure di ricorrere alla terminologia husserliana degli "adombramenti" [*Abschattungen*]²²⁴. In seguito, e riprendendo il lessico corneliano, Adorno definì il concetto di "cosa" [*Dingbegriff*] nella teoria della conoscenza un "concetto funzionale", secondo cui bisognava rappresentarsi «le cose come rapporti» invece che come un "essere assoluto" [*das schlechterdings Seiende*]²²⁵. Nell'accezione gnoseologica la sintesi oggettuale corrispondeva, sulla scia di quanto era stato elaborato dal filosofo di Königsberg²²⁶, all'insieme di «rapporti e relazioni fra le singole percezioni momentanee», riunite grazie alla «memoria e [all']aspettativa col passato e il futuro»²²⁷. Questo «*Dingbegriff* gnoseologico in senso stretto» – a cui Adorno risparmiava, per il momento, una pur doverosa disamina sociologica – era ritenuto un concetto kantiano "assolutamente idealistico"²²⁸ poiché identificava essere e pensiero: «In questo senso fra cose e concetti di cose non si può distinguere affatto. Le cose al di là delle leggi di connessione fenomenica sono appunto dei concetti a loro volta»²²⁹. Riprendendo il precedente esempio dell'aula universitaria, Adorno faceva subito alcuni accenni al tema dell'inconoscibilità del noumeno – toccando il problema della "superficialità" del concetto meramente empirico e immanente della "cosa" –, rilevando come tale impostazione gnoseologica non permettesse di astrarre dai rapporti tra i fenomeni singoli – fra i "momenti" dell'aula dati nell'esperienza personale – tentando di dire qualcosa sull'essere stesso dell'oggetto²³⁰.

223 *Ibid.*, p. 155.

224 *Ibid.*, pp. 155-156.

225 *Ibid.*, p. 157.

226 «[Q]uesta teoria [...] funzionale del concetto di cosa è stata propriamente già introdotta da Kant». *Ivi.*

227 *Ibid.*, p. 156.

228 *Ivi.*

229 *Ibid.*, p. 158.

230 *Ivi.*

Vale la pena richiamare alcuni passi del *Kommentar* che dovevano essere presenti ad Adorno. Eliminare l'inconoscibilità della cosa in sé fu infatti lo sprone della riflessione corneliana. Il problema emergeva di conseguenza già nell'introduzione alla sua critica della critica kantiana – a suo modo una “metacritica”. Cornelius sosteneva – come spiegato da Adorno nel corso su Kant – che la “cosa” fosse non la “somma” ma «l'unione dei suoi fenomeni – riprendendo le parole adorniane e il linguaggio husserliano di *Abschattungen* – secondo leggi»²³¹. Aniché utilizzare un esempio architettonico come l'aula adorniana, Cornelius chiamava in causa quel minerale noto per le sue proprietà chimico-alchemiche, impiegato da Kant stesso per illustrare la regolarità delle apparenze nella deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto:

Se noi guardiamo un pezzo di cinabro notiamo soltanto una macchia rossa nel nostro campo visivo, e la indichiamo come tale, con ciò non viene affermato niente che pretenda avere validità *al di là* della percezione del momento (prescindendo dal ricordo di questa percezione). Ma se parlo della *cosa*, del pezzo di cinabro, e affermo la sua esistenza, con ciò s'intende molto più che l'esistenza di quella macchia percepita: in quest'affermazione è racchiusa piuttosto una quantità di ulteriori affermazioni, che si riferiscono a centinaia di altri fenomeni, che noi attendiamo in congiunzione con la percezione data, e dobbiamo attendere, se deve essere vero il nostro giudizio, che questo è cinabro. Che noi nel momento seguente e dopo, tanto spesso quanto vogliamo, troveremo di nuovo una macchia rossa nel nostro campo visivo, in direzione corrispondente al nostro sguardo; che sempre a determinati movimenti del nostro occhi verso l'oggetto subentreranno tali fenomeni rossi di diversa forma in ordine determinato (per esempio quelli nel caso di un pezzo di cinabro in forma di sfera o di dado sono manifesti a tutti); che a un determinato movimento della nostra mano si avvererà subito, col contatto con cui vediamo il nostro dito prendere la cosa, una determinata *sensazione tattile*; questi e ancora molti altri fenomeni, da attendersi in un determinato ordine regolato da leggi, secondo l'adempimento di determinate condizioni a noi note, sono compresi tutti assieme in quel giudizio²³².

Per Cornelius la “cosa” coincideva con il *Dingbegriff*, con la “legge” – o condizione aposteriori-apriori – delle sue possibili manifestazioni fenomeniche. In altre parole, si trattava della regola futuribile di connessione di “una stessa percezione”: «Con ciò diviene chiaro che col nome di cosa si indica, anziché la somma dei fenomeni, una legge dei fenomeni: il paradosso dell'idealismo dogmatico – come spiegava più avanti, «la premessa dogmatica della cosa in sé trascendente»²³³ – è senz'altro eliminato»²³⁴. Rimanendo nei confini dell'esperienza finita la “cosa” immanente di Cornelius era una sorta di quintessenza formalizzata del conosciuto: «La legge dei fenomeni non è assolutamente inconoscibile, piuttosto noi otteniamo,

231H. Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 15.

232Ibid., pp. 15-16.

233Ibid., p. 18.

234Ibid., p. 16.

con l'esperienza che incomincia nella prima infanzia e sempre progredisce, già nella vita pre-scientifica, ma molto più nella ricerca scientifica, una conoscenza che sempre più si estende, e approfondisce, di queste leggi, che noi definiamo col nome di cose, e delle loro qualità»²³⁵. Echeggiando quanto trattato in precedenza, Cornelius individuava in questo concetto di cosa la costituzione fisica del mondo, sostenendo come «[l']antica differenza fra le qualità “secondarie”, date solamente nel fenomeno, e le “primarie”, appartenenti alla cosa come tali, non [era] altro che quella fra le manifestazioni fenomeniche e la cosa: le qualità primarie delle cose [erano] leggi della connessione delle qualità secondarie dei fenomeni»²³⁶. Nella psicologia trascendentale corneliana, la «legge secondo cui le forme delle sue manifestazioni fenomeniche si connett[evano] vicendevolmente» era dunque la «forma della cosa» stessa, ovvero il suo “concetto” – ricavato a partire dai meccanismi sottesi alla formazione delle immagini mnestiche: «il colore della cosa [era] la legge dei colori dei suoi fenomeni e via dicendo»²³⁷.

Al fine di evidenziare le linee di continuità fra la propria filosofia e il criticismo – nonché la coerenza del suo intento di riformare il testo kantiano –, Cornelius rilevava come Kant si fosse approssimato a questo punto nell'estetica trascendentale della prima edizione della *Critica della ragion pura*. Qui il filosofo di Königsberg avrebbe chiamato il fenomeno “cosa” in sé, indicando «l'“esistenza” [*Dasein*] dei fenomeni in antitesi alla loro “intuizione” [*Anschauung*], [...] senza notare che con ciò parla[va] di cose per come sono quando non vengono percepite [...]. Per i “fenomeni” in questo senso della parola lo spazio è comunque una “forma” [*Form*], ma questi fenomeni, come pure lo spazio, non dipendono soltanto dalla sensibilità, ma sono prodotti dell'intelletto»²³⁸. Questa era la distinzione fra fenomeni e noumeni nella psicologia trascendentale di Cornelius: i sensi presentavano le cose per come “appaiono” e l'intelletto per come “sono”. La duplice accezione di *Erscheinung* veniva richiamata anche più avanti, quando il professore monacense evidenziava come «nel primo significato»²³⁹ – “comune oggi” – la parola fenomeno indicasse semplicemente «un vissuto *immediatamente dato* o un elemento [*Bestandstück*] di questo, per esempio il campo visivo attualmente percepito col suo complesso di colori diversi, in antitesi alle *cose* che noi vediamo o crediamo

²³⁵*Ibid.*, p. 18. Cornelius avanzava quel genere di identificazione fra esperienza *überhaupt* ed esperienza scientifica contro cui i “francofortesi” ingaggiarono battaglia. Per tale via si giungeva non solo a identificare epistemologia e ontologia, ma a deprezzare la varietà dell'esperienza enfaticamente evidenziata, per nulla circoscrivibile a un “canone scientifico”, se non al prezzo di un suo dogmatico (e omologante) “restringimento”. Da questo punto di vista, l'iniziale programma husserliano di separare fenomenologia e gnoseologia dovette suscitare interesse anche in relazione alla volontà di disgiungere scienza ed esperienza (quanto Husserl sviluppò, con un'antitesi forse troppo netta per dei teorici della “mediazione”, con i concetti di “sistema” e di “mondo-della-vita”).

²³⁶*Ibid.*, p. 17.

²³⁷*Ivi.*

²³⁸*Ibid.*, p. 18.

²³⁹*Ibid.*, p. 35.

di vedere in esso»²⁴⁰. Questa prima accezione del termine veniva ripresa da Adorno nell'ese-
gesi delle lezioni sulla prima *Critica*, dove egli sostenne che, in Kant, nel senso “più stretto”
il termine fenomeno indicasse la “percezione”, ad esempio l’“immagine” [*Bild*] dell'aula
“istantaneamente” presente nel “campo visivo”²⁴¹. Per Adorno si trattava “letteralmente” di un
“fenomeno”: ovvero quanto il soggetto trovava “immediatamente” davanti agli occhi senza
alcun “ingrediente” intellettuale²⁴².

A questo primo ed “effimero” significato del fenomeno Cornelius ne aveva però contrap-
posto un altro, duraturo e oggettuale, a suo avviso interpretando anche più correttamente dei
cosiddetti “idealisti dogmatici” quanto sviluppato nel medesimo testo kantiano: «*In Kant in-
vece* – scriveva subito dopo aver criticato la prima accezione – *la parola fenomeno significa
appunto queste cose come sono*, come e in quanto esse ci sono note mediante la percezione,
compresi dunque i diversi aspetti che assumono viste da punti diversi, e la maniera di susse-
guirsi di questi aspetti quando esse vengano considerate da punti diversi»²⁴³. A giudizio di
Cornelius tale punto era dimostrato in maniera estremamente chiara dove lo stesso Kant face-
va riferimento al fenomeno della rosa²⁴⁴. Ebbene, anche questa seconda accezione veniva ri-
chiamata nelle lezioni kantiane di Adorno: «In Kant fenomeno significa però anche l'oggetto,
la cosa, nella misura in cui per oggetto o cosa vi immaginate non una qualche “cosa in sé”
trascendente, ma appunto tale rapporto fra singole percezioni regolarmente appreso mediante
l'intelletto: dunque la cosa finché nella mia stessa esperienza, secondo la sua possibilità, possa
venire verificata o falsificata *dall'esperienza*»²⁴⁵. Subito dopo Adorno aggiungeva un rilievo
in cui si palesava non solo la ricezione di Husserl (evidenziata in corsivo) quanto l'influenza
horkheimeriana. Il filosofo di Francoforte faceva infatti notare come, stando a quanto osserva-
to, gli oggetti e le cose in senso kantiano non fossero che *Erscheinungen*: Schopenhauer ebbe
validi motivi per dichiarare che il fenomeno era il mondo della rappresentazione soggettiva²⁴⁶.

4.9. Squarci nella tela

Nel pensiero adorniano una delle figure più evocative ed enigmatiche è sicuramente il «di-
vieto teologico delle immagini», “secolarizzato” in quel genere di materialismo che avrebbe

²⁴⁰*Ibid.*, p. 34.

²⁴¹T.W. Adorno, *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, cit., p. 159.

²⁴²*Ivi*.

²⁴³H. Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 34.

²⁴⁴*Ivi*.

²⁴⁵T.W. Adorno, *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, cit., p. 159.

²⁴⁶*Ibid.*, p. 159.

dovuto precludersi definitivamente la tentazione «di dipingere positivamente l'utopia»²⁴⁷. Su questo tema cruciale, legato al marxismo utopico e alla teologia ebraica, all'indomani del secondo conflitto mondiale Adorno ebbe occasione di confrontarsi con una delle sue principali fonti d'ispirazione giovanili: Ernst Bloch. Quando però nel '64 si tennero queste conversazioni radiofoniche, intitolate *Möglichkeiten der Utopie heute*²⁴⁸, Adorno aveva ormai assunto una posizione decisamente critica nei confronti della recente “concretizzazione” (in una figura a suo modo chiara e visibile) di quella stessa idea blochiana a cui aveva aderito in gioventù. Per il filosofo di Francoforte, essa non avrebbe dovuto esser “dipinta positivamente” [*ausgepinselt*]. Mosé tuonava contro Aronne: l'assenza di Dio non deve essere un motivo per perdere la fede e la speranza, perché nella non-presenza il divino non è “inesistente”, ma “ascoso” ai cinque sensi, e il tentativo di raffigurarlo, presentificandolo, può produrre solo simulacri, contraffazioni e idoli. Fuor di metafora, sottoponendosi a un vivace scambio di riflessioni, dai toni non per questo meno rispettosi e costruttivi, Adorno ebbe modo di rimproverare al più anziano esponente del marxismo utopico di aver sostanzialmente compromesso, pubblicando (nella DDR) *Il Principio speranza*, il carattere visionario che aveva invece animato lo *Spirito dell'utopia* al volgere della prima decade del Novecento.

Sebbene non sia possibile dipanare qui i fili che unirono Adorno alla tradizione del marxismo utopico-messianico – si pensi solo a Benjamin – con queste formulazioni introduttive intendiamo evidenziare la duplicità dell'atteggiamento adorniano verso le *Bilder* e il visibile: poiché se è da un lato vero che Adorno criticava duramente le spesse lenti degli occhiali delle moderne *Weltanschauungen*, dall'altro nella “sua” filosofia furono pur sempre le minime “pagliuzze” a esortare vivamente a toglierli. Del resto, il tenore estetico della teoria critica adorniana rimane di per sé un fattore indicativo di come sensibilità, apparenza e immagine non vi fossero trattate affatto come “fonti inferiori” di conoscenza. In effetti, Adorno mediava costantemente fra loro la “parvenza” [*Schein*]²⁴⁹, di natura propriamente metafisico-trascendente²⁵⁰, e la semplice “manifestazione” [*Erscheinung*] empirica, accessibile grazie al concorso di più prosaici organi di senso: «[C]iò che si manifesta e si fenomenizza – ha giustamente commentato Elena Tavani – non è infatti altro che un'immagine, qualcosa che appare e che lette-

247T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 186.

248T.W. Adorno, E. Bloch, *Möglichkeiten der Utopie heute. Vorträge und Gespräche*, Quartino, München 2008

249Angelo Ciatello ha proposto di tradurre *Schein* con “parvenza”, rifacendosi alla traduzione di Chiodi della prima *Critica*. In questo modo ha messo in evidenza una tematica comprensibile a partire dal rapporto fra Adorno e Kant: il carattere necessario ma illusorio della contraddizione. Cfr. A. Ciatello, *Dialettica negativa e logica della parvenza. Saggio su Theodor W. Adorno*, Il Melangolo, Genova 2001.

250Come rilevato da Lucio Cortella, il non-identico adorniano presenta infatti un lato rivelativo-manifestativo tuttavia trascurato dall'autore del libro sulla “parvenza”, le cui analisi furono concentrate sul lato critico del famoso concetto. L. Cortella, *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi, Roma 2006, p. 158.

ralmente non è»²⁵¹. È forse proprio in questo stretto legame fra sensibile e sovrasensibile che possiamo vedere maggiormente all'opera la volontà adorniana di non aderire alla concezione dei “due mondi”, nella quale a suo avviso riposava la tradizione “cattiva” della metafisica: quella modellata sul carattere gerarchico della socializzazione, sull'(auto-)dominio dell'uomo sull'uomo e sulla natura, di solito pronta – come scrisse citando l'icastica formulazione tratta da *L'innominabile* di Beckett in apertura del saggio contro il “gergo” – più a «erigere un tempio che a far discendere l'oggetto del culto»²⁵².

Inoltre, sul tema delle immagini è abbastanza pacifico rilevare come, nel pensiero adorniano, la critica dell'ideologia fosse strettamente collegata a un'ostinata “tecnica” di smontaggio del visibile – della falsità fenomenica – finalizzata a rintracciare verità “al di là” delle apparenze. Adorno infatti riproponeva, in una modalità critico-conoscitiva (se non critico-rivelativa²⁵³), la medesima dottrina dei “due mondi” di cui egli però respingeva, con tratti influenzati dall'opera nietzscheiana, il significato ontologico-metafisico più tradizionale. La critica delle immagini si connetteva infine alla critica dell'identità stessa: la filosofia adorniana ritenne che il costruito simbolico non dovesse sbarrare la strada al pensiero, “controllando” anticipatamente lo sguardo indirizzato sulle “cose” come accadeva nella psicologia trascendentale corneliana. I lineamenti di questa dottrina erano del resto estremamente “predittivi”, convenendo con quanto prospettato dai modelli teorici del positivismo ottocentesco. “Oltrepassare” i ristretti «confini del campo visivo immediato»²⁵⁴, inteso anche in senso figurato, quale necessità di superare il proprio limitato “punto di vista”, non poteva risolversi nel soddisfare l'esigenza, smascherata come prodotto di un atteggiamento soggettivo, di fissare “corneliana-mente” la permanenza dell'essere in “cose” e di stabilire legalità oggettuali valide per un futuro, che era già condannato alla chiusura in virtù, fondamentalmente, di una chiusura “mentale”. Adorno volse la propria critica dell'ideologia – confutazione come disvelamento della non-verità – in una sorta di antidoto capace di “guarire” da questa «maledizione dell'intenzionalità» condannata alla ripetizione, tentando di «far emergere il reale puro»²⁵⁵ nel divenire dell'ente. Nella produzione filosofica adorniana le figure di pensiero erano costruite in modo da far pensare oltre le “immagini”, disinnescando l'“idolatria” con cui gli uomini finiscono per invertire il rapporto fra simboli e realtà, rimanendo prigionieri dell'anelito alla sicurezza e, quindi, rimanendo intrappolati in quelle stesse reti concettuali che avevano intessuto

251E. Tavani, *L'immagine e la mimesis*, cit., p. 62.

252T.W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 3.

253Su questo tema rimandiamo al confronto con Benjamin tracciato in J. Habermas, “Bewußtmachende oder rettende Kritik: die Aktualität Walter Benjamins”, in S. Unseld (Hrsg.), *Zur Aktualität Walter Benjamins. Aus Anlaß des 80. Geburtstags von Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, pp. 191-207.

254H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 24.

255Riportato in E. Tavani, *L'immagine e la mimesis*, cit. p. 72.

e “gettato” sopra gli oggetti. Anche sotto questa prospettiva ci permettiamo di rimandare agli studi di Müller, il quali hanno saputo articolare molti dei passaggi con cui il filosofo di Francoforte fu capace di avviare una sorta di “trasformazione” in chiave ermeneutica del modello gnoseologico kantiano²⁵⁶.

Inoltre, per quanto sia diffusa tra i commentatori, dobbiamo qui rivedere la convinzione secondo cui Adorno abbia “involuto” la teoria critica, soprattutto alla fine del proprio percorso intellettuale, in una teoria estetica, rendendosi sospetto di “estetizzazione” della filosofia. Al contrario, infatti, i fili etico-conoscitivi del suo pensiero ritornavano indietro fino alle riflessioni sulla percezione: in qualità di teorico del non-identico Adorno, oltre a insistere sull' inadeguatezza degli strumenti logici nel cogliere l'oggettività, ha tentato di squarciare, quasi anticipando il gesto disperato di Fontana, la tela liscia e compatta della rappresentazione. Ovviamente si tratta di temi che questo studio non potrebbe certo sciogliere inserendo impressionisticamente qualche accenno a fonti quali Kierkegaard o Benjamin, e pertanto dobbiamo assumere aprioristicamente le scontate influenze di questi pensatori sul filosofare adorniano, rischiando altrimenti di perdere la bussola del nostro discorso. Ciò detto, anche nei ristretti confini di un lavoro focalizzato sull'eredità del kantismo antropologizzato, inteso quale psicologia filosofica impartita agli albori dell'Università di Francoforte, è evidente che la questione dell'*aisthesis* ebbe un certo peso, difficile da negare, nelle riflessioni e negli interessi di Adorno.

Il tema del non-identico si collegava inoltre con quello della trascendenza, o meglio della “trascendibilità” della dimensione fenomenica, inevitabilmente confinata nei limiti dell'immanenza della soggettività empirico-trascendentale, nella “regione” di quella finitudine a cui Elias Canetti – uno spirito ad Adorno molto affine, a dispetto di ogni “fobia da contatto” – diede il nome di “provincia dell'uomo”. Riguardo a ciò è difficile sottostimare l'influenza della fenomenologia husserliana che, con ogni probabilità, fu la scintilla in grado di innescare una più decisa riflessione adorniana sull'alterità dell'oggetto – e sugli evidenti limiti formalistici della psicologia trascendentale corneliana. A ben vedere, infatti, l'operazione adorniana di volgere i motivi dell'ontologia contro la critica kantiana per conferire variabilità e capacità di trasfigurazione alle forme del pensiero soggettivo – quindi rivolgendole umilmente “alle cose” – germogliò nel «deserto di ghiaccio»²⁵⁷ della *Metacritica*. Proprio in questo testo veni-

256U. Müller, *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno*, cit., p. 9.

257Quest'incisiva espressione, con la quale il filosofo di Francoforte caratterizzava retrospettivamente l'opera del 1956, comparve nella “Prefazione” della sua opera maggiore: «Quando Benjamin lesse nel 1937 la parte di *Sulla metacritica della gnoseologia* allora terminata dall'autore (l'ultimo capitolo di quel libro), egli osservò che era necessario attraversare il deserto di ghiaccio dell'astrazione, per giungere in modo rigoroso al filosofare concreto. Ora la dialettica negativa traccia retrospettivamente un percorso del genere». T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 3.

va impiegato per la prima volta – secondo quanto indicato da Josef Früchtel a Pietro Carlo Lauro – l'aggettivo sostantivato *das Nichtidentische*²⁵⁸. Questo aspetto squisitamente filologico parrebbe avvalorare l'ipotesi secondo cui il pensiero di Adorno sia maturato con la (meta-)critica delle versioni psico-logiche di teoria della conoscenza che negli anni Venti si presentarono come principali modalità (alternative) di riflessione filosofica. Inoltre, sebbene il tema rimandi chiaramente alla dialettica hegeliana del riconoscimento, è comunque interessante rilevare come, sempre nella *Metacritica*, Adorno abbia preferito il termine *Anerkennung* – impiegato da Husserl come da Brentano – al *Wiedererkennen* corneliano. A dispetto del fatto che vi indicasse una positivista «cieca accettazione [*Anerkennung*] di una tematica posta dall'esterno»²⁵⁹, la contrapposizione fra i due “riconoscimenti” non può che richiamare alla mente la principale differenza che oppose la psicologia trascendentale corneliana alla fenomenologia pura husserliana: la traduzione dello schematismo nell'immagine mnestica anziché nella *Wesensschau*. Tenendo presente come Adorno criticasse la gnoseologia neokantiana giocandole contro i motivi ontologici della fenomenologia, merita una certa attenzione rilevare che il suo principale concetto ontologico facesse la prima comparsa assieme alla disamina del riconoscimento in Husserl.

Sorvolando per un momento su questi ultimi accenni, quanto interessa sottolineare in questo paragrafo è come la polemica adorniana contro il “velo di Maya” costituì un pungolo di natura ontologica volto a tranciare il fenomenismo caratteristico, in misura più o meno maggiore, della gnoseologia kantiana e, soprattutto, di quella neokantiana – la quale guardava con estremo sospetto l'interpretazione ontologico-metafisica dei concetti noumenici della prima *Critica*. Una simile questione non pare certamente oziosa né tantomeno lineare, perché soprattutto in questo caso la dialettica critica adorniana esercitava una mediazione fra il neokantismo e la fenomenologia – se vogliamo “rettificandoli” vicendevolmente – non aderendo ad alcun “punto di vista”. Come abbiamo visto nel corso di questo studio, durante gli anni dell'apprendistato Adorno ebbe modo di sottolineare – perfino nella tesi di dottorato supervisionata da Cornelius – il suo apprezzamento per la critica al “raddoppiamento” del mondo esercitata da Husserl tanto nelle *Ricerche logiche* quanto nelle *Idee*. Bisogna però ricordare come questa stessa polemica ricorresse nel pensiero del “maestro” di Adorno, che nell'*Einleitung* vi aveva dedicato un paragrafo apposito²⁶⁰, tornandovi a più riprese anche nel *Kommen-*

258P. Carlo Lauro, “Adorno: ontologia e dialettica”, *Rivista di storia delle idee*, n° 4 (2), 2015, p. 51.

259T.W. Adorno, *Sulla metacritica della gnoseologia*, cit., p. 63.

260Si trattava del paragrafo *Die Welt als Traum*, segnatamente il secondo del capitolo dedicato all'idealismo sensistico, dove Cornelius scriveva: «Un secondo malinteso, spesso combinato con il precedente [l'idealismo “nella testa”, secondo il quale le percezioni sarebbero localizzate “nel cervello”], presuppone [...] che il mondo intero sia rappresentazione, un mero sogno, quindi qualcosa di inferiore e fantasmagorico». H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., pp. 126-127. Questo paragrafo precedeva quello dedicato

tar dove, nel quadro del suo ambizioso tentativo di “superamento” dell'idealismo dogmatico²⁶¹, Cornelius aveva discusso i “malintesi” tanto di Berkeley e di Kant, quanto della fuorviante lettura del secondo della filosofia del primo in chiave di “idealismo sognante”²⁶².

Tuttavia, è altrettanto vero che Adorno – come puntualizzato da Schnädelbach – non fu certo un filosofo «empirista, ma un noetico del non-identico»²⁶³, potendo quindi difficilmente accontentarsi della teoria della formazione concettuale di Cornelius, interamente basata su costruzioni ricavate per via psicologico-induttiva. Il programma husserliano della visione eidetica, a dispetto dei suoi esiti – in particolare, del suo confluire nella teoria dell'intuizione categoriale –, dovette esercitare quindi non poco fascino sul pensiero adorniano, poiché esso dava modo di superare il culto dell'“immaginetta”²⁶⁴. Il *pathos* per l'essenza, ovvero il tentativo husserliano di ricondurre la visione al regno sovrasensibile delle idee, conteneva elementi platonici che di per sé esortavano a uscire dalla caverna dove, lavorando al fianco delle scienze empirico-sperimentali, si era accomodata la riflessione filosofica dell'epoca. Gli aspetti scettici, critici e idealistici della *Wesensschau* furono importanti per quanti aspirarono a sviluppare un pensiero in cui idea e realtà fossero posti in relazione, pur rimanendo “di fatto” incommensurabili. In proposito è però anche ben nota l'inesorabile critica condotta da Adorno nel secondo capitolo della *Metacritica*, dove l'astrazione husserliana delle essenze, con la sua decisa ambizione a costruire un metodo di individuazione finalmente adeguato, veniva apo-

all'idealismo “allucinatorio”, sostanzialmente una versione peggiorativa di quello “sognante”, dove Cornelius trattava gli esponenti del cosiddetto idealismo dogmatico, annoverandovi Protagora (in virtù del motto «l'uomo è la misura di tutte le cose»), Berkeley (di cui criticava non tanto l'“idealismo sognante”, secondo cui il mondo sarebbe solo “rappresentazione”, quanto la negazione «dell'esistenza di un mondo indipendente dalla nostra percezione») e Schopenhauer (in cui sarebbero stati presenti entrambi gli elementi precedentemente discussi da Cornelius). *Ibid.*, pp. 127-133.

261H. Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 101.

262*Ibid.*, p. 121. Anche su tale versante si può notare come alcuni aspetti della filosofia corneliana, soprattutto quando furono legati alla lettura del testo kantiano, siano stati letteralmente “assimilati” da Adorno, essendo discussi senza aver più bisogno (forse perfino dimenticando) la fonte originaria. Nelle lezioni del 1959 egli attribuiva infatti a Kant (difendendolo dall'accusa di considerare, alla stregua di Descartes, il «mondo come un sogno») l'intenzione di aver intrapreso una polemica “canzonatoria” sull'“idealismo sognante” di Berkeley. (T.W. Adorno, *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, cit., p. 147). Tiedemann ha fatto notare come l'espressione non fosse però presente, in tale forma, nell'opera di Kant. (*Ibid.*, p. 380). L'origine dell'associazione di Adorno è infatti rinvenibile nel commentario corneliano. Essa scaturì forse da nebulose reminiscenze delle lezioni anziché dal testo stampato, visto che Cornelius ne parlò di frequente senza citarne la fonte oppure attribuendola proprio a Kant. Un esempio in tal senso lo offre un passo del *Kommentar* in cui venivano criticate le accuse mosse da Kant a Berkeley: «Anzitutto, per rappresentazioni dei sensi bisogna intendere in questo caso sempre *percezioni*: i fenomeni che secondo i loro rapporti spaziali reciproci vengono indicati come “esterni” sono non già semplici rappresentazioni, ma reali percezioni; differenza il cui significato può venir sempre richiamato alla memoria del lettore con l'antitesi tra il mal di denti soltanto rappresentato e quello veramente sentito. Anche Berkeley presuppone espressamente questa differenza: le *perceptions*, di cui egli fa constare il mondo delle cose, sono essenzialmente diverse dalle semplici *ideas*, perciò la definizione, spesso preferita della sua teoria come idealismo “sognante”, è assolutamente falsa». H. Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 120-121.

263H. Schnädelbach, “Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno”, in L.v. Friedeburg, J. Habermas (Hrsg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, p. 75.

264T.W. Adorno, “Uno strano realista”, cit., p. 72.

strofata con toni quasi canzonatori fin dalle prime battute:

La fenomenologia si libra in una regione la cui allegoria preferita erano in quegli anni le figlie delle nubi, in una terra di nessuno fra soggetto e oggetto, fallace fata morgana della loco conciliazione. Filosofica diviene la sfera nella quale pallide figure femminili, florealmente incorporee, si chiamavano “essenze”, riflesse da quel “prendere di mira” che è il gesto del soggetto verso un qualcosa che gli sta di fronte e il cui contenuto tuttavia si esaurisce nell'atto soggettivo²⁶⁵.

Poiché i *Prolegomeni* avevano espresso «energicamente la consapevolezza di un rapporto di cose [...] inquietante», testimoniando per la “prima volta” dalla «decadenza dei grandi sistemi filosofici» l'insufficienza dell'individuo come fondamento di legittimità della verità, Adorno era disposto a riconoscere al programma iniziale della fenomenologia il valore di un “sismografo storico”. Infatti, il filosofo di Francoforte non mancava di scorgere nel concetto husserliano di essenza la “purezza”, l’“atemporalità” e una sindrome «allergica ad ogni contatto col fattuale». Solo in virtù di ciò tale astrazione concettuale, «caduca come una decorazione floreale», poteva irradiare pallidamente un “luccicore metafisico”, innalzandosi dal suo *Dasein* alla maniera dell’“anima tistica” nel Liberty²⁶⁶. Uscendo dalla metafora della *Metacritica* e tornando al corso sull'*Erkenntnistheorie*, Adorno stava manifestando perplessità riguardo alla possibilità che si desse «qualcosa come un'essenza senza fatticità»²⁶⁷.

Nonostante siano pertinenti le osservazioni di Schnädelbach, che ha sottolineato come Adorno non si sia cimentato nel recupero di «qualità degradate a *quantité négligeable*»²⁶⁸ percorrendo la via degli “antiplatonici” e riabilitando la *doxa* – l’«aconcettuale, l'individuale e il particolare» – rispetto alle idee²⁶⁹, il «raddoppiamento del mondo» provocato dalla dottrina platonica rimase ai suoi occhi non meno “problematico”, poiché comportava una “separazione assoluta” fra il mondo delle idee e la realtà empirica altamente criticabile e peraltro già ampiamente “decaduta” con la metafisica di Aristotele²⁷⁰. Come si evince anche dalle lezioni del 1956 raccolte sotto il nome di *Metafisica*, Adorno apprezzò decisamente nell'allievo di Platone il tentativo – “meno metafisico” – di scoprire in che modo le idee iperuraniche del maestro potessero essere messe in relazione con l'esperienza sensibile. Ovviamente neppure il concetto aristotelico di forma e, soprattutto, il suo primato erano conciliabili con la prospettiva adorniana. Pur considerandolo «tutt'altro che un pensatore dialettico», Adorno riscontrava

265T.W. Adorno, *Sulla metacritica della gnoseologia*, cit., pp. 98-99.

266Ibid., p. 98.

267T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 90.

268H. Schnädelbach, “Dialektik als Vernunftkritik”, cit., p. 74.

269Ibid., p. 75.

270T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 36.

però nello Stagirita una coscienza della “mediazione”, dovuta al fatto che nel suo pensiero le “sostanze seconde” – chiamate da Adorno anche “essenze seconde”, ossia le categorie – «si trovavano nelle cose particolari, invece di star di fronte a loro come qualcosa di esterno e di estraneo», creando così per la prima volta anche «una sorta di mediazione tra le idee e l'ente sparso»²⁷¹.

Anche la mediazione adorniana aspirò a costruire un ponte concettuale, seppur dialettico, fra i “due mondi”. Con la negazione determinata – la “non-identità” nella polarizzazione sog-

271 T.W. Adorno, *Metafisica. Concetto e problemi*, Einaudi, Torino 2006, pp. 38-39. Riguardo al rapporto fra uno e molti in Platone e Aristotele possiamo richiamare quanto osservato dal gestaltista Rudolf Arnheim, in modo da sottolineare come entrambe le dottrine fossero al centro di un dibattito particolarmente vivace all'epoca in cui studiò Adorno. Se per passare dalla molteplicità all'unità furono elaborati, da un lato, due approcci coesistenti (noetico/dianoetico) che ponevano le soluzioni offerte dai dialoghi platonici su un piano distante dalle moderne concezioni manipolatorie dei simboli – il primo consistente nell'unificare forme sparse di cose per poi discernerne intuitivamente il carattere in comune, il secondo nel distinguere fra le idee raggruppate indicando la natura particolare di ciascuna – dall'altro Aristotele aveva anticipato i metodi induttivi delle scienze moderne (il rintracciamento degli elementi comuni a tutte le specie da ricomporre in un nuovo intero e la conoscenza come acquisizione di un gruppo di proprietà individuali), ma al contempo aveva contribuito a scorgere in essi il reperimento di “formazioni originarie”, o entità preesistenti, rispetto alle quali il caso individuale si trovava in relazione come la parte all'intero. «Aristotele fu il primo pensatore a riconoscere che la sostanza non è altrove se non negli oggetti individuali. [...] In altre parole non vi è qualcosa come la percezione degli oggetti individuali nel senso moderno», affermava Arnheim, per poi proseguire: «Ciò è il sapere dell'*universale in re*, come venne chiamato successivamente, l'universale dato all'interno dell'oggetto particolare stesso: un sapere che la nostra stessa teorizzazione si sforza di recuperare nel suo occuparsi della *Wesensschau*, la percezione diretta delle essenze». R. Arnheim, *Visual thinking*, cit., pp. 6-12. Questi rilievi danno anche un'idea degli elementi eminentemente aristotelici dell'intuizione eidetica husserliana. Non a caso Adorno si era richiamato, in *Metafisica*, alle categorie come alle “essenze seconde”. Questa sorta di “aristotelismo platonico” va considerato un'eredità del pensiero di Stumpf, “progenitore” tanto della *Gestalttheorie* quanto della fenomenologia. Cornelius aveva trattato la questione nell'*Einleitung*, nella parte dedicata alla filosofia razionalistica. In tale sede discusse dei limiti sia di Platone sia di Aristotele nel modo seguente: «[Socrate] usava far prestare attenzione ai suoi concittadini, come noto in dialoghi su oggetti della vita quotidiana, sulla lacunosità della loro conoscenza e sulla necessità di più chiare definizioni concettuali, che a quel tempo cercò di ottenere mediante induzione dai singoli casi. Il suo anelito era rivolto in primo luogo ad assicurare la conoscenza etica di fronte alle preoccupanti conseguenze della dottrina sofistica. Questi sforzi sono stati ricostruiti in una dottrina scientifica per la prima volta da Platone. [...] Se è la conoscenza concettuale a rivelarci ciò che permane all'opposto dell'eterno mutamento dei fenomeni, possiamo cercare l'essere durevole, e con ciò la vera essenza del mondo, solo nelle forme del nostro pensiero concettuale [...]. Se però, per l'appunto, queste forme rappresentano il vero essere durevole nel mondo, ne consegue che la loro esistenza [*Dasein*] debba essere assunta come indipendente dal pensiero umano. Questo mondo delle forme concettuali in sé sussistenti, o “idee” dall'esistenza immutabile, conduce in un luogo accessibile solo al pensiero, al di là non solo del mondo dei sensi, bensì anche dello spirito umano. Queste forme vengono quindi ipostatizzate e contrapposte, in quanto mondo del vero essere “intelligibile” e non percettibile, esistente in sé e per sé, al mondo delle apparizioni fenomeniche. Ma come vero essente [*Seiende*] le idee devono necessariamente formare al contempo anche il fondamento del mondo fenomenico. Si vede allora come a questo punto debbano subito fare la loro comparsa i problemi della mediazione. Le idee ipostatizzate fronteggiano il mondo fenomenico come qualcosa di completamente estraneo: un passaggio dall'uno all'altro ambito non si può trovare. [...] La dottrina di Aristotele per cui le idee non sono al di là delle cose, ma vanno cercate nelle cose, significa in primo luogo un essenziale progresso in senso empiristico rispetto alla dottrina platonica dei due mondi. Al concetto di genere non spetta alcuna realtà superiore se non le singole cose sussunte sotto di esso; l'idea di realizza dunque in queste singole cose definite concettualmente. Poiché neanche Aristotele può definire l'essere durevole se non con l'ausilio delle forme concettuali che stanno alla base del sistema platonico [...], può tanto poco quanto i suoi predecessori ottenere una teoria sufficiente a spiegare i fenomeni. La sua metafisica si sforza invano [...] di far fruttare il pensiero razionalistico per la comprensione del mutamento nel mondo sensibile». H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., pp. 139-140.

gettivo-oggettiva – Adorno insistette particolarmente sul momento analitico per tematizzare, con maggior enfasi rispetto a Hegel, l'irriducibile alterità dell'oggetto – *mutatis mutandis* della sua “idea”. Quest'ultima tematica rimandava però alla nozione più nota quanto controversa del pensiero adorniano, ovvero a quel “non-identico” che il filosofo di Francoforte elaborò nel cammino metacritico, interrogandosi sulla trascendenza della cosa in sé nel pensiero di Kant²⁷². La centralità di Husserl in queste riflessioni non può quindi essere sottostimata poiché, fin dalla dissertazione, Adorno aveva iniziato a considerare il pensiero del friburghese a partire proprio da tale aspetto. Nelle lezioni sulla dialettica del 1958 il filosofo di Francoforte era difatti disposto a riconoscere, a dispetto della “rodente critica” della *Metakritik*, che il «merito di Husserl – tanto quanto dei “successori” – fosse consistito nell'aver analizzato l'oggettività dei significati, grazie alla quale fu possibile concepirli come già insiti nel concetto anziché come contenuti immessi solo per intuizione: «Essi [erano] però incorsi nell'errore di feticizzare il momento oggettivo del contenuto concettuale, facendone un essere in sé assoluto» e dimenticando, in altre parole, «la dialettica fra universale e particolare»²⁷³.

Anche su questo versante, proprio in virtù del fatto che Adorno era ormai giunto a riflettere “fino in fondo” – dove il ragionamento dialettico, facendosi negativo, trascendeva se stesso approssimandosi all'*alter* – tanto la strutturatezza quanto la mediatezza del dato immediato – un aspetto sì presente nel positivismo corneliano, ma in maniera tutt'altro che mediata dal punto di vista storico-sociale –, le sue critiche investirono con veemenza il *chorismos*, l'epurazione del fattuale e la fissità del “cielo stellato”. Richiamando agli studenti la sua (meta-)«critica, esercitata a partire dalla posizione della dialettica, sulla fenomenologia», Adorno rinnovava infatti il rifiuto del concetto husserliano di essenza: «[L]'interesse per l'essenza non può consistere nel distogliere lo sguardo dal nesso argomentativo fenomenico per cogliere immediatamente e senza contraddizioni delle essenze al di là di esso»²⁷⁴. Questo aspetto era formulato con parole molto semplici nel corso d'introduzione alla dialettica: «Potete dunque dire quanto segue: “Con la struttura di quelle categorie che raccogliamo sotto il nome di categorie logiche abbiamo rovesciato sul mondo una specie di rete. Senza di lei non sappiamo assolutamente nulla del mondo”. Non ha alcun senso supporre che esista una coscienza del vero immediata, la quale non presupponga nel contempo questa rete di forme logiche in se stessa»²⁷⁵.

272R. Tiedemann, “Editorisches Nachwort”, in T.W. Adorno, *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, cit. pp. 422-423.

273T.W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, cit., p. 203.

274T.W. Adorno, *Einleitung in die Soziologie*, cit., p. 41.

275T.W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, cit., p. 304.

4.10. Pregiudizi rudimentali

Il rapporto del pensiero adorniano con la filosofia trascendentale fu segnato da una profonda tensione. Da un lato, infatti, Adorno non accettò la critica kantiana della ragione che, a dispetto di ogni salvataggio dell'oggetto per mezzo del soggetto, ritenne di aver liquidato l'ontologia metafisica, serrando il sapere concettuale in maglie categoriali vuote e tautologiche prive di senso ed eticità. Dall'altro, però, la dialettica negativa avvalorò in una certa misura la svolta copernicana, riconfermandone il rifiuto di assolutizzare le pretese di validità della ragione e l'impossibilità di dare un fondamento oggettivo ai valori. Riassumendo, possiamo affermare che la lettura adorniana di Kant sia dunque pervasa da una “grande ambivalenza”²⁷⁶ – per usare l'espressione richiamata da Früchtl. Essa però non rispecchierebbe solamente uno dei tratti “gianici” a cui la teoria critica abituò i propri lettori, bensì forse l'origine stessa di tutti gli altri. Come abbiamo accennato, questa ipotesi è stata già sviluppata da Boccignone, che vi ha rintracciato l'aspetto più pervicace della formazione corneliana. Occorre infatti considerare quanto il kantismo antropologizzato, alla cui “scuola” Adorno e Horkheimer si formarono, neutralizzasse assieme al momento critico del criticismo – ovvero la distanza di sicurezza fra il sé e l'oggetto pensato – anche la netta distinzione concettuale e di principio fra fatti e norme. Nella psicologia filosofica di Cornelius, infatti, la domanda sulle condizioni di possibilità e i limiti di validità della conoscenza, che per Kant doveva esser posta a monte della riflessione, veniva humanamente ricondotta alla sua genesi, con il risultato di rompere però l'equilibrio, assai delicato e instabile, su cui era riuscito a reggersi l'intero sistema dell'idealismo trascendentale. La maggiore concretezza dei meccanismi di formazione categoriale e la materializzazione dell'apparato trascendentale conducevano sì oltre il deduttivismo e il dualismo, ma il prezzo da pagare era quello di non disporre più neppure delle intime contraddizioni che avevano permesso al pensatore di Königsberg di sviluppare criticamente il proprio pensiero filosofico²⁷⁷.

276J. Früchtl, “Großartige Zweideutigkeit: Kant”, cit., p. 311.

277In ultima analisi, furono invece le “fratture” del criticismo a essere apprezzate da Adorno: «La grandezza della filosofia kantiana mi sembra consistere nel fatto che [Kant] non abbia cercato di appianare queste contraddizioni (come i suoi tre geniali successori). Egli lascia sussistere con una piena consapevolezza le infinite difficoltà emerse, e appunto in virtù di ciò, dopo che la sua filosofia si trovò nel segno dell'oggetto, ha onorato il momento che nei suoi successori si è fatto troppo breve, ovvero il momento della non-identità. Le fratture nel sistema kantiano sono espressioni del fatto che la realtà non si fa catturare nel sistema, che non si può affermare una piena identità fra il soggetto e l'oggetto, per quanto si riferisca strettamente entrambi i momenti l'uno all'altro. Perciò ritengo che le fratture nel sistema kantiano appartengano al suo senso sistematico, ovvero alla sua verità, altrettanto quanto l'unità a cui la sistematica e l'architettura kantiana tendono così disperatamente». T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 227. Come aveva appena puntualizzato, una di queste “fratture” consisteva proprio nella tensione fra connotazione logica e psicologica del trascendentale, che Kant non avrebbe consapevolmente risolto (*Ibid.*, pp. 226-227). Sul lungo periodo furono quindi gli insegnamenti di Kracauer a prevalere “correggendo” la lettura corneliana

Nel caso corneliano la riflessione sui presupposti della conoscenza veniva perciò spostata sul versante del continuo confronto fra il pensiero filosofico e i risultati (e i metodi) delle scienze positive. Proprio in virtù di tale intento illuministico, emergeva un problema di ampio respiro. Come abbiamo già osservato nei dettagli, a cominciare dalla metà dell'Ottocento le scienze avevano subito un processo di specializzazione e tecnicizzazione che le aveva anche distanziate molto dalla filosofia: fra lo scienziato e il filosofo correva un divario che non poteva essere colmato con una semplice trasformazione del filosofo in uno scienziato. La via seguita da quanti, ritenendo minacciata tanto la filosofia quanto la scienza nel loro significato più tradizionale, non vollero comunque rinunciare alla scientificità del discorso filosofico – il cui valore illuministico era individuato innanzitutto nell'aver ampiamente partecipato a quel processo di demitologizzazione che, in alcuni dei suoi più strenui sostenitori, portò infine a screditare l'idea del progresso – coincisette spesso col tentativo di ideare filosofie “gnoseocritiche” faticosamente “aggiornate” a *standards* mutuati dall'attività dei laboratori di ricerca. Certamente molti pensatori parteciparono in buona fede e per ragioni fondate a tale processo, e non vi sarebbe niente di più scorretto che risolvere tutto ciò in un problema di cattedre accademiche. Si trattava invece di due preoccupazioni legittime: in primo luogo quella di innalzare il livello di consapevolezza metodologica delle singole discipline scientifiche; secondariamente, la necessità di salvaguardare la credibilità di una filosofia che altrimenti sembrava destinata a dissolversi in mistica o in letteratura.

Su questi importanti temi varrebbe certo la pena soffermarsi più approfonditamente di quanto sia possibile in queste pagine che, per ovvie ragioni, si devono piuttosto soffermare su una questione specifica. In altre parole, è opportuno sottolineare come Cornelius, nella misura in cui presentò il suo progetto nei termini di una riforma del kantismo, avesse essenzialmente compromesso la tenuta critica dell'idealismo trascendentale: l'abbattimento di ogni dualismo e apriorismo nel pensiero filosofico favorì lo sviluppo di un'*Erkenntnistheorie* dai presupposti di necessità “posti” al di fuori di ogni riflessione filosofica, nell'ambito di quelle scienze positive spesso duramente criticate, e i cui risultati costituivano a ben vedere l'immagine non solo del “mondo” ma della filosofia stessa. Sintomatico di questo stato di cose furono i due principali fattori che determinarono l'impostazione dell'approccio corneliano. Da un lato, si trattava innanzitutto del rifiuto di considerare la cosa in sé come qualcosa di inconoscibile – sottratto

di Kant, decisamente basata sull'unità e sulla coerenza. Un esempio della “lezione” che Adorno ricevette dal “mentore” è *Der Detektiv-Roman*. Pubblicato nel 1925, questo testo rappresentò infatti il coronamento di quel genere di lettura sociologica, innervata di motivi fenomenologico-esistenziali, a cui Kracauer abituò il giovane “Teddy”. Degno di nota è come il *philosophischer Traktat* kracaueriano fosse tutt'altro che estraneo a quel concetto critico di *Gestalt* mutuato da Simmel e Gurwitsch. Cfr. S. Kracauer, *Il romanzo poliziesco*, Editori Riuniti, Roma 1997.

per principio alla coscienza – ovvero da intendersi quale fondamento e causa delle apparizioni, come una realtà, in ultima analisi, assolutamente ignota e posizionata dietro quella fenomenica. Dall'altro lato, e in conseguenza del primo, il secondo motivo decisivo fu quello di ritenere “dogmatica” la dottrina kantiana dello schematismo – che, sulla scia di Jacobi e Schopenhauer, avrebbe dovuto costituire il famigerato capitolo “più oscuro” della prima *Critica* –, reinterpretandola alla luce dei recenti studi di psicologia, al fine di formulare, senza alcun dualismo, l'eterogeneità di concetti e sensibilità. L'importanza attribuita alla neutralizzazione e alla riformulazione di entrambi questi elementi, che non è sbagliato definire le colonne portanti di un neokantismo molto polemico nei confronti dell'illustre predecessore²⁷⁸, possono essere riassunti usando le parole dello stesso Cornelius: «Solo tenendo presenti queste due fonti di errori, ed eliminando completamente la loro influenza, si riesce a distinguere quali siano i risultati duraturi dell'indagine kantiana»²⁷⁹.

È infatti significativo rilevare come gli aspetti menzionati abbiano avuto una loro influenza su ambedue gli “allievi” di Cornelius. Il giovane Horkheimer li aveva affrontati entrambi sistematicamente, sulla falsariga delle posizioni corneliane e gestaltiste, già nella sua tesi di abilitazione. In questo scritto, anch'egli ricapitolava i termini dell'errore fondamentale che avrebbe condotto Kant a introdurre degli schemi intermedi fra le categorie e la sensibilità, individuando il nodo problematico nell'aver voluto ricavare i concetti teorici costitutivi trascendentalmente e prima di ogni esperienza, trovandosi poi nella difficoltà di doverli porre in relazione a qualcosa di ormai ontologicamente diverso e inconciliabile: il non-concettuale²⁸⁰. Per delucidare il medesimo punto Adorno non mancò di usare l'ironia kierkegardiana, sostenendo che la gnoseologia invitava a cena degli ospiti per offrire poi loro solo il menù delle

278Dopo aver redarguito il lettore a non considerare il libro una sorta di ausilio per risparmiarsi la fatica del testo kantiano, nella prefazione al *Kommentar* Cornelius scriveva: «Ho tralasciato le questioni storiche e anche filologiche, volgendomi esclusivamente ai problemi puramente reali, filosofici, e alla loro soluzione. Naturalmente, spesso quest'ultima si può trovare soltanto allontanandosi da Kant e precisamente tutte le volte che Kant si è egli stesso precluso la via della soluzione con pregiudizi dogmatici. Certo in alcuni punti, dopo aver tolto questi pregiudizi, non solo non rimane più alcuna soluzione, ma addirittura non resta più alcun problema». H. Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. V.

279Ibid., p. 69.

280Questa difficoltà richiamava di per sé l'interpretazione kantiana della cosa in sé (perlomeno nella lettura datane da Horkheimer sotto l'influenza di Cornelius e della Scuola di Berlino). Stando alla tesi di abilitazione horkheimeriana fu infatti il “dogma fondamentale” kantiano, secondo cui il materiale della conoscenza veniva fornito da una causa inconoscibile, a far ritenere l'apparato categoriale un qualcosa di totalmente eterogeneo e soggettivo da applicare su del materiale di per sé informe. Al di là dei tentativi di riunificazione operati da Kant (lo schematismo), la contrapposizione preliminare fra le facoltà impediva qualunque mediazione efficace, cosicché «i concetti e il materiale empirico [...] riman[evano] fra di loro del tutto estranei». Riacciacciandosi all'approccio “fenomenologico-trascendentale” della psicologia francofortese, Horkheimer ritenne il materiale della sensibilità già organizzato in *Gestalten* e concluse: «La fondazione kantiana dell'estetica è insostenibile, perché insostenibile è la sua teoria della formazione concettuale, e con ciò specialmente la dottrina dell'immaginazione». M. Horkheimer, “Über Kants 'Kritik der Urteilskraft' als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie”, cit., pp. 120-21.

pietanze²⁸¹. Sebbene in tale fase della sua produzione ogni forma di positivismo – inclusi il gestaltismo berlinese e la psicologia trascendentale corneliana, dove «non appena il dato era sganciato dalle categorie» diveniva un “nulla”²⁸² – stesse per cadere sotto il martello metacritico, non possiamo fare a meno di notare come gli argomenti di Adorno contro il formalismo gnoseologico fossero affini a quelli rivolti da Cornelius contro Kant:

Nella filosofia kantiana questi due momenti, quello della forma e quello del contenuto, si trovano propriamente l'uno davanti all'altro in modo estremamente brusco. [...] Restano davvero solo forme logiche, di cui però si afferma che, come categorie della ragione, non si riferiscono solo al pensiero puro, ma che attraverso esse si realizza l'esperienza in generale. Davanti sta il materiale sensibile, che in Kant è ascrivito a una facoltà speciale [...], la facoltà della sensibilità: in ciò Kant ha ripreso, in certo senso in modo irriflesso, la dottrina delle facoltà della vecchia psicologia. Questi contenuti sono però, propriamente, qualcosa di completamente indeterminato e caotico. In effetti Kant parla spesso della molteplicità caotica dei sensi. [...] Vi trovate qui davanti a una cosa estremamente singolare [...]. Da un lato avete le forme, che sono svuotate di ogni materiale specifico, che sono un nulla, poiché producono conoscenza solo se vengono applicate a qualcosa di sensibile. Dall'altro lato avete invece solo qualcosa di sensibile che, a sua volta, se non venisse pensato sotto le determinazioni che si trovano in quelle forme [...], sarebbe qualcosa di altrettanto indeterminato, un nulla comunque. Se volessi esprimere queste cose esagerando, dovrei ben dire che il più intimo paradosso della gnoseologia kantiana consiste nel fatto che dall'addizione di un nulla con un nulla risulti un qualcosa²⁸³.

Queste considerazioni furono riprese nella *Metacritica* con argomentazioni simili a quelle del giovane Horkheimer. Infatti, anche in questo caso lo stesso Adorno commentava la dottrina dello schematismo con riflessioni in cui è difficile non scorgere una risonanza degli insegnamenti corneliani – sebbene queste critiche rivolte contro Kant fossero solo alcuni momenti di una riflessione più ampia e che da molto tempo si era spinta anche ben oltre i confini tracciati dal quadro gnoseologico corneliano:

L'intera concezione del capitolo sullo schematismo è motivata oggettivamente dal fatto che in Kant si accorge a posteriori dell'essenza categoriale di quel che per lui si chiama sensibilità. Poiché egli sa essere preformato da un'“arte recondita nelle profondità dell'animo umano”, ciò che stava all'inizio come materia greggia della conoscenza, può statuire l'omogeneità di forma categoriale e contenuto sensibile, senza la quale i due “ceppi” della conoscenza non si incontrerebbero assolutamente. La dottrina dello schematismo ritratta, pur senza farlo

281«In tutta buona fede il positivismo trasforma[va]» così anche la filosofia in un “nulla”: il carattere tautologico di un pensiero per il quale erano in ultima analisi il soggetto o lo spirito a costituire l'obiettività, quindi la verità, della realtà stessa, svuotava di ogni sostanza il giudizio. Ci sembra opportuno rilevare come Adorno non equivocasse qui affatto fra il “positivismo” e l'idealismo trascendentale, lasciando intendere che quanto aveva in mente fosse proprio la versione ideal-positiva di teoria della conoscenza elaborata da Cornelius, a sua volta rappresentativa della filosofia dominante nelle università tedesche fino all'epoca dei propri studi. T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 180.

282Ibid., p. 182.

283Ibid., pp. 214-215.

esplicitamente, l'estetica trascendentale. Se questa in effetti fosse valida così come lo prescrive l'architettura del sistema, il trapasso alla logica trascendentale sarebbe un miracolo. Se invece, come piena conseguenza del programma dell'estetica, la sensibilità pura viene espropriata della sua materia, essa si riduce a qualcosa di semplicemente pensato, a una parte della logica trascendentale; e allora non è chiaro come mai il pensiero venga solo ad aggiungersi successivamente. Kant stesso, che contesta il carattere concettuale di spazio e tempo, non riesce però a superare il fatto che spazio e tempo non possono essere rappresentati senza qualcosa di spaziale e di temporale. In questo senso essi non sono intuitivi, non sono "sensibili". Questa aporia costringe alle asserzioni contraddittorie che spazio e tempo siano da un lato "intuizioni", dall'altro "forme"²⁸⁴.

Sono passaggi come questo, incentrati sul problema dell'estetica trascendentale e, quindi, sul tema della mediazione fra le forme del pensiero e il materiale della sensibilità, a dare un'idea di quante tracce indelebili il commentario corneliano abbia lasciato nella lettura adorniana dell'opera di Kant. Rifiutando lo schematismo dei concetti puri dell'intelletto – leggiamo infatti nel *Kommentar*: «In questo capitolo, il più oscuro della *Critica*, si vuol dare alle categorie nuovamente un contenuto sensibile, dopo che esso era stato loro violentemente e abusivamente negato; e precisamente, siccome ogni contenuto empirico significherebbe una "contaminazione", soltanto un contenuto *puro*»²⁸⁵ –, il professore monacense aveva voluto radicalizzare l'apriorismo kantiano nel tentativo di evincere lo schematismo categoriale solo attraverso l'analisi dell'intuizione immediata. Anticipando i temi peculiari del gestaltismo, Cornelius aveva delineato un approccio gnoseologico secondo cui l'unità del molteplice si presentava a un livello "inferiore" del processo conoscitivo. In tal modo egli poteva ritenere che la sintesi fosse originaria e antecedente all'unità della coscienza intesa in senso kantiano.

Riprendendo le argomentazioni dell'abilitazione di Horkheimer, vediamo che nella prospettiva corneliana gli schemi furono ritenuti nientemeno che "elementi superflui" della dottrina kantiana poiché, al livello della coscienza sensibile, non era affatto riscontrabile la distinzione fra sintesi *top-down* (intellettuale) degli schemi [*Schemata*] e *bottom-up* (empirica) delle immagini [*Bilder*]. Più precisamente, per quanto riguardava il primo punto, Horkheimer riteneva che gli schemi potessero essere pacificamente eliminati dalla trattazione, dal momento in cui i concetti non venivano affatto relati alle intuizioni in un secondo momento, essendo queste ultime già il risultato di alcune comparazioni intellettuali – conformemente a quanto si apprestava anche a dimostrare avvalendosi, nel prosieguo del suo discorso, delle fa-

284T.W. Adorno, *Sulla metacritica della gnoseologia*, cit., pp. 154-155. Anche in *Erkenntnistheorie* si sottolineò allo stesso modo l'aporeticità dell'estetica trascendentale. Successivamente al passo suddetto possiamo infatti leggere: «Nella realizzazione del qualcosa attraverso l'urto di due nulla avete a che fare nella maniera più radicale con un concetto aporetico». T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 180.

285H. Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 76.

mose “integrazioni” apportate dal professore monacense alla deduzione trascendentale di Kant. Per quanto concerneva il secondo aspetto, invece, l’“allievo” di Cornelius insisteva sul fatto che le immagini non dovessero esser considerate alla stregua di un mero prodotto dell'applicazione successiva dell'immaginazione su un materiale sensibile caotico ricevuto dai sensi. Al contrario quelle stesse immagini formavano proprio il dato primario, organizzato e pieno di contenuto, della conoscenza. Infine, come conseguenza di tali rilievi, si affermava che nella sistematica della prima *Critica* la collocazione più adeguata e “naturale” delle riflessioni relative allo schematismo e alla capacità d'immaginazione fosse da considerarsi, anziché la logica – l'analitica trascendentale delle categorie dell'intelletto –, proprio l'estetica trascendentale²⁸⁶.

Nel *Kommentar* Cornelius era stato ancora più esplicito. Riguardo alla questione del rapporto fra categorie e sensibilità aveva riproposto – rielaborandolo dopo un più maturo confronto con l'opera kantiana – quanto ebbe a sostenere, sulla scia di Stumpf, sulla rivista curata da Avenarius con il saggio *Ueber Verschmelzung und Analyse*: bisognava invertire il percorso conoscitivo caratteristico della gnoseologia, che procedeva tradizionalmente dall'analisi alla sintesi, cominciando semmai a considerare i fenomeni come unitariamente dati nella realtà, come stabilito dai nuovi indirizzi psicologici²⁸⁷. Ciò equivaleva a torcere in senso fenomenologico la teoria della conoscenza kantiana, operazione per cui era necessario correggere «l'errore di pensiero continuamente insinuantesi, che cioè i fenomeni siano qualcosa da *apprendere* anzitutto nella nostra coscienza, come se già prima di questa apprensione fossero esistiti in qualche modo fuori della nostra coscienza, e come si dovesse richiedere da parte nostra un'azione per “unificarli”»²⁸⁸. Al di là del coscienzialismo di queste riflessioni, occorre tenere presente come Cornelius si muovesse contro la teoria a mosaico della conoscenza, insistendo sul fatto che il fenomeno fosse, per sua stessa definizione, qualcosa in cui si trovavano sempre e comunque implicati dei fattori di natura soggettiva. Porre l'accento sulla coscienza empirica, rifiutando perciò ogni definizione logica dell’“apprensione trascendentale”, rispondeva ampiamente alla volontà di dare risalto al carattere già intellettuale, strutturato, organizzato e ricco di contenuto, della percezione, ossia di quanto era ritenuto generalmente un livello “inferiore” di conoscenza: «Innanzitutto non è affatto giusto che i concetti puri dell'intelletto “in confronto con le [...] intuizioni sensibili siano del tutto eterogenei”. Solo dal pun-

286M. Horkheimer, “Über Kants 'Kritik der Urteilskraft' als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie”, cit., pp. 117-125.

287Secondo Cornelius si manifestava in Kant «lo sforzo [...] per rendere comprensibile la totalità dei fenomeni mediante le loro parti; mentre la via opposta sarebbe stata non solo la più facile, ma anche la più corrispondente alla realtà». H. Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 68.

288Ivi.

to di vista di una psicologia a mosaico si potrebbe affermare una cosa simile. Effettivamente, quanto è dato nel fenomeno consta non soltanto della pura somma dei contenuti dell'intuizione, ma anche di quei rapporti degli stessi, che ricevono la loro espressione generale nelle categorie»²⁸⁹. Detto altrimenti, Cornelius era intenzionato a chiarificare – secondo un atteggiamento del tutto rispondente alla sua formazione – «[c]he cosa vo[lesse] dire “far diventare un'intuizione percezione”»²⁹⁰, spingendosi ben oltre il filosofo di Königsberg che, a suo avviso, fallì nell'intento.

Ciò che abbiamo visto configurarsi nei termini di una radicalizzazione dell'apriorismo può quindi essere considerato tanto un'intellettualizzazione della sensibilità quanto una sensibilizzazione delle categorie. È infatti opportuno ricordare che, evidentemente in accordo con quanto era stato sostenuto da Stumpf, il professore monacense aveva ingaggiato la propria battaglia innanzitutto contro il carattere aprioristico delle forme dell'intuizione – per come queste ultime comparivano nelle analisi più “fenomenologiche” della *Critica della ragion pura*. La stessa espressione rappresentava però una designazione “arbitraria”, che Cornelius aveva modificato, indicando con tempo e spazio delle semplici “forme relazionali” [*Beziehungsformen*]²⁹¹. In generale, la tenuta delle intuizioni pure kantiane era stata messa in dubbio fin dalle prime battute del commento corneliano all'estetica trascendentale:

Kant indica come *forme della sensibilità* il tempo e lo spazio, senza compiere un'indagine dalla quale risulti che queste siano le sole forme della sensibilità che esistono. E non viene neanche dimostrato che tempo e spazio siano effettivamente forme della sensibilità, vale a dire che i caratteri, in forza dei quali essi vengono considerati come forme apriori, non derivino per esempio dall'*intelletto*. Ad ogni modo giudizi sintetici apriori si possono esprimere riguardo ad ambedue le “forme”, ma non si mostra fino a qual punto essi possano essere condizionati da funzioni dell'*intelletto* e non da funzioni della sensibilità²⁹².

Basta dare anche solo un rapido sguardo ai paragrafi incentrati sulle forme dell'intuizione, per vedere come le argomentazioni corneliane fossero sviluppate ulteriormente a partire dalle riflessioni della *Tonpsychologie*. Cornelius obiettava a Kant che lo spazio non poteva avere la propria localizzazione “nel soggetto”, essendo semmai quest'ultimo a trovarsi collocato all'interno di determinate coordinate spaziali²⁹³. Egli dissolveva il “contenitore” dello spazio in un complesso di “rapporti spaziali”²⁹⁴, contestando che potesse darsi qualcosa come uno spazio

²⁸⁹*Ibid.*, p. 76.

²⁹⁰*Ibid.*, p. 74.

²⁹¹*Ibid.*, p. 78.

²⁹²*Ibid.*, p. 33.

²⁹³*Ibid.*, pp. 37-38.

²⁹⁴*Ibid.*, p. 38.

vuoto nel senso kantiano: «Non è [...] certo che “non ci si possa mai rappresentare che non ci sia spazio”. Si potrebbe ben immaginare, per esempio, una coscienza che possedesse soltanto sensazioni acustiche: per questa non esisterebbe lo spazio. Ma *non* si può immaginare, in opposizione a un'ulteriore affermazione di Kant, che nello spazio non abbiano a trovarsi degli oggetti; perlomeno senza negare anche lo spazio. *Giacché tutte le definizioni spaziali presuppongono un rapporto di determinati oggetti, che sono da distinguersi dal loro ambiente*»²⁹⁵. Una sorte non troppo diversa toccava al concetto del tempo, che il professore monacense riteneva certamente «dedotto dal complesso delle nostre esperienze, le quali trascorrono tutte temporalmente: solo mediante queste nostre esperienze abbiamo conoscenza del tempo»²⁹⁶.

Dimostrando nei dettagli come il nodo in cui si trovava effettivamente realizzata la “mediazione” fra gli aspetti antinomici, “a mosaico”, della gnoseologia kantiana – in fondo una psicologia “immatura”, le cui contraddizioni, opposizioni e antitesi avevano il valore di difficoltà oggettive, dovute allo stadio delle conoscenze del tempo, senza scaturire dalla capacità kantiana di creare l'equilibrio asimmetrico di un criticismo perfetto – risiedeva nel momento percettivo, Cornelius ricavava la formazione delle categorie dalla sensibilità e viceversa, secondo una procedimento di astrazione che Martinelli ha definito «una vera e propria *meccanica psichica*, che non risente tuttavia [...] dell'influenza dello herbartismo e delle conseguenti opzioni metafisiche» e che «non implica alcuna concessione a quella che lo stesso Cornelius critica severamente come “psicologia atomistica”»²⁹⁷. In questo procedimento erano i complessi che andavano a costituire le immagini mnestiche la chiave di volta della risoluzione dello schematismo. Ciò avveniva grazie a quello che potremmo definire il “principio di tutti i principi” della psicologia trascendentale corneliana: la cognizione di somiglianza [*Ähnlichkeitserkenntnis*]. Come visto a suo tempo, essa aveva un ruolo congiunto al secondo ma non meno importante fattore di unificazione del vissuto: la memoria [*Erinnerung*]. Si trattava di una funzione che nella psicologia trascendentale esercitava un ruolo prevalentemente inconscio. Ciò a dispetto del deciso rifiuto corneliano di prendere seriamente in considerazione quest'ultima categoria intesa nel suo senso positivo, dettato sia da motivi logici²⁹⁸ – ciò che è assolutamente non conscio non può essere oggetto del pensiero – sia fisiologici – la tendenza a identificare i processi biologici dell'organismo con la “cosa in sé” intesa quale causa delle

²⁹⁵*Ibid.*, pp. 38-39.

²⁹⁶*Ibid.*, p. 43.

²⁹⁷R. Martinelli, “Astrazione e sentimento, cit., p. 813.

²⁹⁸Nella memoria adorniana rimaneva viva questa prima posizione di Cornelius: «[C]redo [...] di avervi mostrato [...] la liquidazione superficiale, razionalista o scienziata della teoria dell'inconscio: che non possano darsi vissuti inconsci *ex definitione*». Nelle sue lezioni di *Erkenntnistheorie* Adorno, che negli anni Venti era dovuto scendere a compromessi con la psicologia trascendentale corneliana, poté liberamente sostenere che «la scoperta dell'inconscio [aveva] delle conseguenze per la stessa gnoseologia». *Ibid.*, p. 114.

apparizioni – sia, infine, anti-lippsiani. Incidentalmente, possiamo infatti ritenere come sia stata nuovamente la rivalità con le posizioni del collega a sclerotizzare anche tale aspetto. Proprio nei passaggi dell'*Einleitung* a cui si era riallacciato Adorno tentando di conciliare la psicologia trascendentale con le tecniche ermeneutiche della psicanalisi, Cornelius si era espresso in questo modo riguardo alle strutture complesse formanti la persona e, in ultima analisi, sul funzionamento apriori di meccanismi categoriali ricavati a partire da una concezione simbolica di immagini mnestiche radicate invece nell'aposteriori:

Niente impedisce di definire le durevoli connessioni regolari che dominano l'insieme della nostra vita psichica come fattori inconsci della nostra vita o come fatti psichici inconsci. Solo che non dobbiamo dimenticare come in tale concetto dello psichico inconscio non si possa più esprimere qualcosa di basato sull'esperienza se non le nostre esperienze su determinate connessioni regolari dei vissuti consci. Il concetto di psichico inconscio è da trattare esattamente e nello stesso modo delle abbreviature delle nostre esperienze, come il concetto di cosa oggettiva o il concetto di gravità. Chi con tale concetto intende più di quelle connessioni regolari empiricamente note abbandona il terreno della scienza empirica e si avvia nell'ambito della metafisica dogmatica²⁹⁹.

La formazione di tali complessi simbolici avveniva grazie a un dispositivo di astrazione che combinava “note caratteristiche” [*Merkmale*], affini sotto un “certo rispetto”³⁰⁰ in maniera non volontaria – e purtuttavia “controllabile” con un'adeguata esercitazione, che era possibile mettere in pratica una volta consapevoli del suo funzionamento. Al di là dei dettagli della teoria, illustrati precedentemente, è importante tenere ora presente un altro aspetto: nel corso dello sviluppo, il ripetersi di esperienze affini – riconosciute come “le stesse” in forza del medesimo meccanismo –, stabilizzando i relativi complessi, rendeva evidentemente sempre più difficile vedere con occhi diversi proprio quelle “cose” ormai divenute “note”. Ovviamente Cornelius era distante da una prospettiva caratteriologica in senso stretto. Le strutturazioni della soggettività dovute alla permanentizzazione dei complessi erano pensate in maniera gestaltica e, quindi, considerando come ogni esperienza ristrutturasse complessivamente il tutto

299Anche nella corrispondente nota Cornelius suggeriva come l'introduzione dell'inconscio, nella specifica accezione da lui attribuita a questo concetto, non simbolizzasse altro che “reificazioni” della persona: «Con il concetto di fatti inavvertiti o inconsci la definizione dell'opposizione fra fisico e psichico non è più valida, nella misura in cui di qui in avanti viene affermata anche l'esistenza di fatti “psichici” indipendenti dalla nostra percezione degli stessi. Così come il fisico, anche lo psichico inavvertito viene incontro al flusso dei fatti di coscienza immediatamente reperiti come un qualcosa di autonomo e persistente. La differenza fra le due specie di “essere persistente” saranno mostrate nel corso delle prossime argomentazioni del testo». H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., pp. 306-307.

300La versione corneliana della *distinctio rationis*, grazie alla quale si formavano i contenuti complessi da quelli più semplici consisteva, come si ricorderà, nel «fatto [...] che un contenuto presenta[sse] somiglianze con altri contenuti in diversi rispetti o da diversi punti di vista [*in verschiedener Hinsicht oder in verschiedener Richtungen*]». H. Cornelius, “Ueber 'Gestaltqualitäten’”, cit., p. 104.

della persona: «I dati di fatto mostrano che la nostra persona spirituale, sebbene sia assicurata nella sua unitarietà e nella sua identità numerica dai fattori della sua unificazione, è ben lungi da conservare un carattere costante e immutabile. I singoli fattori che si parano davanti a noi come condizioni psichiche dei nostri vissuti conducono, come abbiamo visto, un'esistenza costante: la consistenza complessiva di tali fattori non è però affatto immutabile, venendo semmai continuamente alterata dai nuovi membri aggiuntivi»³⁰¹. Ciò tuttavia non toglie che, stando alle medesime teorizzazioni con cui la psicologia trascendentale corneliana solidificava il carattere effimero e caleidoscopico dell'aposteriori nella costanza di un apriori inconscio, occorresse all'adulto uno sforzo soggettivo affinché i complessi stabilizzati potessero mutare assieme ai corrispondenti giudizi. Altrimenti detto, il conscio approfondimento dell'esperienza di queste “stesse cose”,

A loro modo erano dunque le immagini mnestiche [*Gedächtnisbilder*] a sostituire gli schemi kantiani. Cornelius le concepiva infatti come dei monogrammi intermedi tra segni e significati, fra immagini e realtà, ovvero, in altre parole, come delle configurazioni, più o meno stabili, formate in base al “principio” di somiglianza e funzionanti grazie alla possibilità, insita nella capacità mnemonica, di ricostruire una qualche unità fra la sfera dei segni e quella dei significati. In questa teoria venivano dunque amalgamate suggestioni di provenienza tanto aristotelica – la possibilità di superare il dualismo fra le idee e la realtà, proprio valorizzando i metodi di induzione empirica – quanto, seppur in maniera meno evidente, platonica. Occorre infatti tenere presente come la rimemorazione giocasse in Cornelius un ruolo cruciale e decisivo. Per questo, legata strettamente al mondo fenomenico era proprio la rimemorazione – in quanto capacità “spettrale” di dar presenza all'assenza – a essere la depositaria dei concetti noumenici, metafisici e gnoseologici. In proposito bisogna ricordare anche che Stumpf stesso, oltre a prendere spunto dalla *Critica del giudizio* di Kant – fu egli stesso a dichiarare che dopo questa giovanile lettura il filosofo di Königsberg era divenuto una sua “guida”³⁰² – riteneva di

³⁰¹*Ibid.*, p. 307.

³⁰²C. Stumpf, “Autobiografia intellettuale”, in C. Stumpf (a cura di V. Fano), *Psicologia e metafisica*, cit., p. 23. A ogni modo il nucleo della teoria stumpfiana della percezione, sviluppata a partire dalla dimostrazione dell'origine psicologica del concetto di spazio, derivava dall'applicazione dei metodi brentaniani in opposizione alla teoria del “segnale locale” di Lotze. Costui spiegava l'origine della profondità della visione appellandosi al fatto che le superfici di stimolazione della retina erano solamente due. Stumpf dava origine alla teoria che l'estensione fosse immediatamente data assieme alle qualità sensibili. I giudizi «il colore è esteso» e l'«estensione è colorata» si riferivano al medesimo «stato di cose» di cui l'estensione era un “contenuto parziale”. Stumpf presentava così la spazialità alla stregua di un attributo di ciò che Brentano e Lotze chiamavano l'unità della coscienza, eliminando quindi il ricorso alla teoria kantiana dell'appercezione tanto quanto aveva fatto quella lotziana dei fattori retinici aggiuntivi. M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit., p. 29. Questa teoria dell'origine psicologica dello spazio ebbe un notevole influsso su Cornelius. Nel *Kommentar* egli la impiegò contro le grandezze intensive di Kant: «non si può immaginare un'estensione priva di colore». H. Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 88.

essere rimasto, in definitiva, «un seguace di Platone per tutta la vita»³⁰³. Lo testimonia il fatto che egli, all'Università di Gottinga, avesse redatto nel 1868 una dissertazione dottorale squisitamente platonica intitolata *Verhältniß des platonischen Gottes zur Idee des Guten*. Proprio a Gottinga, infatti, Stumpf aveva approfondito le maggiori questioni epistemologiche sotto la guida di Hermann Lotze – una figura verso cui lo aveva indirizzato Franz Brentano, ma «il cui modo di pensare» ebbe infine un'influenza su di lui maggiore di quanto quest'ultimo “desiderasse”³⁰⁴. Del resto, una medesima commistione di kantismo e platonismo era evidentemente presente nel modo in cui un'altra delle principali fonti a cui attinse il discorso corneliano, ossia Ehrenfels, aveva recuperato, alla fine del XIX secolo, il linguaggio della morfologia goethiana e il primato dell'estetica della *Farbenlehre* per risolvere problemi di natura logica ed epistemologica³⁰⁵.

A nostro avviso si situa precisamente su questo livello uno degli aspetti centrali – tanto più interessante quanto problematico – della psicologia trascendentale perfezionata da Cornelius negli anni³⁰⁶. Nel pensiero corneliano la visione intuitiva platonica veniva di fatto sostituita dalla memoria riflettente, perché era proprio l'immagine mnestica a conservare, pur nella sua labilità, il contenuto di verità all'interno del vissuto individuale. Tuttavia la memoria era concepita quale garante del riconoscimento delle “cose”, anziché della loro “storia”, configurandosi in larga misura come quella “memoria abitudinaria” [*mémoire-habitude*], volta ad associare percezioni diverse a una medesima immagine o simbolo – per esempio una parola udita di cui si è in grado di ricordare il significato³⁰⁷ –, contro cui era stato redatto un testo

303C. Stumpf, “Autobiografia intellettuale”, cit., p. 22.

304Ibid., p. 24.

305M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit., p. 87.

306Sicuramente anche in questo caso alla luce delle conoscenze scientifiche dell'epoca, Cornelius tentò di sviluppare una concezione della memoria in grado di mantenersi in equilibrio fra aspetti diversi – su tutti cognitivi ed emotivi – che resta ancora oggi interessante da leggere, poiché offre un capitolo di “preistoria” delle scienze cognitive attuali. In una forma embrionale troviamo infatti in Cornelius i tre processi mnemonici fondamentali: l'acquisizione e la codificazione (uno stimolo tradotto in una rappresentazione stabile che, una volta registrata nella memoria, viene categorizzato ed etichettato in virtù di schemi e categorie preesistenti), la ritenzione e l'immagazzinamento (la stabilizzazione delle informazioni e la loro ritenzione per un certo intervallo di tempo), il recupero (la riemersione delle informazioni tramite il richiamo diretto dell'immagine mnestica o il riconoscimento tramite il recupero associativo). È comunque da ricordare che Cornelius (come seguace del coscienzialismo brentano e, più in generale, come compagno di strada degli approcci fenomenologici) rifiutava decisamente di identificare cervello e *Geist* come avviene invece chiaramente in larghi strati delle neuroscienze contemporanee – già allora nella psicologia fisiologica.

307Lo iato fra Bergson e Cornelius si evince chiaramente anche dagli esempi riportati da quest'ultimo per spiegare «il fenomeno del ricordo». Con esso si doveva intendere, infatti, il «sapere una poesia a memoria» o il «padroneggiare una lingua straniera» anche senza ricordarsi «veramente nel momento tutti i fatti». Per il professore monacense la memoria era essenzialmente una funzione con cui spiegare la possibilità dei processi di apprendimento: «Ciò che intendiamo con tale espressione non è dunque questo o quel fenomeno singolo ricordato, ma una caratteristica della nostra persona, che sussiste indipendentemente dalla comparsa del fenomeno del singolo ricordo corrispondente, e che si esprime in questo fenomeno tanto spesso quanto vogliamo o tanto spesso quanto siamo obbligati involontariamente a un ricordo di tale specie». H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 301.

quale *Materia e memoria*³⁰⁸. Per comprendere tale punto occorre prendere nuovamente in considerazione l'*Einleitung* di Cornelius, segnatamente la parte dedicata all'*io*, alla quale il giovane Adorno si era riallacciato tentando di conciliare Freud e Kant. Qui il professore monacense aveva trattato il tema della “memoria inavvertita” [*unbemerkte Erinnerung*] grazie a cui si potevano introdurre degli elementi “correttivi”, volti a salvaguardare creatività e libertà umane, in una teoria dove invece la funzione mnestica veniva apprezzata per altre ragioni. Queste corrispondono all'esigenza di dare stabilità alla gnosi, intesa come *ein Band* con cui superare la concezione aggregativa dell'empirismo classico – secondo cui la coscienza era solo “un fascio” di percezioni –, così da riuscire a fondare soggettivamente la possibilità di una conoscenza universalmente valida, ovvero avvalendosi degli strumenti di una psicologia empiricamente fondata.

La memoria sottoposta alla cognizione di somiglianza, che già di per sé era un concetto legato non soltanto a Ehrenfels, ma anche allo stesso Mach e, più in generale, a quel modo di pensare che i gestaltisti ritenevano ancora ancorata alla cosiddetta ipotesi di costanza – anche se alcuni dei più famosi criteri di segmentazione della visione studiati e canonizzati dal primo Wertheimer, su tutti la legge della “buona forma”³⁰⁹, possono certamente essere a loro volta ricondotti a un medesimo orizzonte concettuale. Tuttavia, in quanto tale, la memoria provocava la formazione di complessi, relativamente stabili, in base ai quali originavano concetti, ossia complessi di “seconda categoria”³¹⁰, che nel corso dello sviluppo intellettuale tendevano progressivamente a integrare o sostituire (come del resto avveniva nella meccanica di Mach) la variabilità e la vividezza delle sensazioni infantili “senza concetto”. Proprio alla luce di quest'ultimo aspetto si chiariscono le ragioni della battaglia ingaggiata da Adorno contro la “cosa psichica”³¹¹. Essa rappresentava infatti l’“indurimento” e il “raffreddamento” dell'espe-

308 Il vivo interesse corneliano per il tema della memoria può comunque essere attestato dalla volontà di incontrare personalmente Henri Bergson il quale, a dispetto di ogni ripudiato vitalismo metafisico, rimaneva una figura con cui anche la psicologia “empirica” dell'epoca dovette confrontarsi. Cfr. H. Bergson a H. Cornelius, 31 maggio 1904, *Ana 352. Briefe an Hans Cornelius* [BSB].

309 M. Wertheimer, “Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt [II]”, *Psychologische Forschung*, n° 4, 1923, pp. 331-322. Oltre alla “direzione” [*Richtung*] o buona forma, anche le altre leggi di organizzazione del percolato, quali la pregnanza (per la quale l'intero è organizzato in maniera “buona” dove le condizioni predominanti lo consentano), il fattore di chiusura, di buona curvatura, e altresì quello di esperienza pregressa o abitudine [*Gewohnheit*] (sebbene in Wertheimer quest'ultimo non fosse affatto intrinseco alla stimolazione periferica), possono esser visti come esiti del pensiero positivistico ottocentesco, incentrato sull'economicità del pensiero e la conservazione dell'energia. Questi due elementi, largamente mutuati dalla fisica meccanica e dalla biologia darwiniana, erano tutt'altro che assenti nella loro metaforizzazione estetica, ossia nella percezione per configurazioni unitarie in Ehrenfels, comunque modellata su somiglianza e riconoscimento.

310 H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., pp. 303-304.

311 Nelle lezioni di *Erkenntnistheorie* Adorno tornava a citare *Die psychische Dingwelt* (1921) di Wilhelm von Haas, che ritenne essere stato “forse” un «allievo di Max Scheler», e che si era interrogato sulla possibilità dell'esistenza di qualcosa come «come una vita psichica in sé consistente, ovvero la formazione di un io fisso, senza tale formazione di strutture cosali all'interno della vita psichica, oppure se proprio tale reificazione stessa non siano in certo senso cicatrici, se siano indurimenti». T.W. Adorno, *Vorlesung zur*

rienza per ampi strati della psicologia dell'epoca – che, aspirando a farsi teoria della conoscenza, andava modellando il soggetto empirico su quello trascendentale, divenendo l'esatto *pendant* di quella gnoseologia a cui si rimproverò di aver astratto il secondo dal primo. Determinate classi di vissuti, combinate in complessi, agivano soggettivamente in quanto coscienza dell'assenza destinata a divorare, nell'“imbuto”³¹² del riconoscimento, la presenza “in carne e ossa”. Questo aspetto metteva di fatto in discussione un tema evidenziato dalla psicologia corneliana stessa, ossia che per percepire il “nuovo” occorresse innanzitutto distinguere fra passato e presente, creando quindi un'apertura nella forma di per sé conclusa dell'esperienza del riconoscimento degli oggetti. L'intuizione, il momento in cui si profilava il non-identico all'orizzonte della coscienza, era talmente preformata dai meccanismi categoriali dell'individuo adulto da risultarne mortificata. Nel suo tentativo di combattere lo scetticismo pur rimanendo all'interno di una prospettiva a “misura d'uomo”, in cui l'individuo concreto e l'individuale empirico giocassero un ruolo da protagonisti nella formazione del sapere, Cornelius – abbracciando una forma di filosofia intermedia fra l'idealismo kantiano e il positivismo – faceva del punto di vista soggettivo la “misura delle cose”.

Tuttavia il problema principale non risiedeva tanto nella traduzione degli schemi in immagini mnestiche, quanto piuttosto nel carattere simbolico di queste ultime. La possibilità di stabilire l'unità fra segno e significato – probabilmente proprio nel tentativo di rivedere il nominalismo delle categorie scientifiche – tramite la riconduzione del significato all'interno nel vissuto personale, minava però quella di distinguere i due aspetti. Unendo segno e significato si con-fondevano percepito e ricordato, nuovo e vecchio, effimero e durevole fin quando, nella vita adulta, i secondi termini prevalevano sui primi. Volendo suggerire una definizione radicale, si trattava della fondazione di una teoria che procedeva con schemi di abitudini sta-

Einleitung in die Erkenntnistheorie, cit., p. 112-113. Il tema, che era stato già affrontato nella tesi sul concetto di inconscio, aveva modo di riemergere anche nelle lezioni su Kant. Discutendo del fenomeno della reificazione, Adorno sottolineava come Haas, dal punto di vista di una “fenomenologia materiale”, avesse messo in luce come «all'interno di questa fenomenicità dello psichico, nell'intuizione, [...] si produ[cessero] strutture fisse durevoli soggiacenti alla causalità e fondanti determinate connessioni di aspettativa». Come spiegato subito dopo, ciò rimandava di per sé al problema della “caratterologia”. T.W. Adorno, *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, cit., p. 310. Si trattava della pubblicazione del lavoro di abilitazione che lo studioso, fortemente influenzato dal suo soggiorno in India e nei paesi islamici del Vicino Oriente come corrispondente per il Ministero degli esteri tedesco, inoltrò all'Università di Colonia. Prendendo le mosse dalla critica della gnoseologia kantiana, Haas aveva posto la sua attenzione sulle cristallizzazioni dell'io anziché sul “flusso” coscienziale, su cui si era soffermato precedentemente James individuandovi l'origine dei *Dingbegriffe*. Per un approfondimento sul tema si vedano U. Wolfradt, E. Billmann-Mahecha, A. Stock (Hrsg.), *Deutschsprachige Psychologinnen und Psychologen*, cit., pp. 157-158; L. Binswanger, *Einführung in die Probleme der Allgemeinen Psychologie*, Springer, Berlin 1922, 276-280.

³¹²Adorno descrisse il mitico nel *déjà-vu* come un «trascinare tutto dentro di sé come in un imbuto [*alles wie in einen Trichter in sich hineinziehen*]». T.W. Adorno, “Die Idee der Naturgeschichte”, *Gesammelte Schriften*, I, cit., p. 365. Nella traduzione italiana si è invece preferito adottare una soluzione meno letterale: «rinchiudere tutto dentro di sé». T.W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., p. 79.

bilite per ritrovare non tanto le cose in sé stesse, quanto in sé le stesse cose. Conseguentemente, svaniva il concetto di causalità fisica e oggettiva: «Il dato di fatto – sosteneva infatti Cornelius – che aneliamo a ricondurre agli “effetti” di determinate “cause” ogni mutamento nel nostro ambiente, è solo un caso particolare di quella legge universale che ci spinge ogni volta a inserire il nuovo e l'estraneo dei fenomeni in uno schema già noto al nostro proprio esercizio»³¹³. La “cosa” in quanto legge dei fenomeni, come teoria di conformazioni stabili, finiva per rilevare quanto gli oggetti fossero immediatamente inseriti nel quadro delle aspettative: fin dal momento percettivo ogni “cosa” veniva legata al vissuto e letta attraverso una lente personale.

Ciò significava, a dire il vero, proprio il contrario di quello che il realismo cornelianiano avrebbe voluto fondare: invece di una considerazione oggettiva dei “fatti”, si risolveva in un condizionamento dato dal proprio modo di vedere, dalla propria storia personale, il cui unico esito poteva essere una lettura della realtà secondo il metro della propria utilità e una fossilizzazione tanto stretta sul passato da portare a disconoscere il presente. Il cambiamento di prospettiva di per sé insito nella dimensione temporale della coscienza ne risultava svilito, poiché al tempo veniva anteposto il riconoscimento della somiglianza, ovvero un “principio” basato su una concezione naturalistica dell'intelligenza – il prodotto di un adattamento evolutivo. In Cornelius la percezione si presentava quindi come una fissazione sensibile-intellettuale di durate complesse, come una legge del decorso dei vissuti volta a rintracciare dei vincoli, delle norme insite nel rapporto soggetto-oggetto, che consentissero di ricostruire la durevolezza della sostanza a partire da una connessione vincolante rintracciabile nell'esperienza fenomenica. La “seconda natura” era qui esemplificata nel carattere già intellettuale di un'intuizione oggettivata svolta sulla base di un filtraggio inconscio dei complessi in cui si formava il vissuto individuale. Come stadio inferiore eppure intellettuale della conoscenza, nella percezione si configuravano dei rudimentali pre-giudizi.

4.11. Più musica, maestro!

Un intellettuale critico dovrebbe riuscire a far vedere le “cose” sotto il punto di vista della loro trasformabilità. Ciò non era evidentemente il principale scopo del criticismo di Cornelius che, a dispetto della sua affinità con Hume, ricorse a Kant proprio al fine di combattere efficacemente lo scetticismo moderno. Lo studio dei fenomeni unitari del senso era però risorto sot-

313H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 22.

to l'egida di Stumpf. Questo prima ancora che il dibattito attorno alle qualità figurali prendesse piede nelle riviste di settore, alimentandosi dell'aura goethiana conferita da Ehrenfels a una questione, a dire il vero, posta da un positivista: Ernst Mach. Un tratto accomunava questi intellettuali: essi erano tutti musicisti e appassionati cultori d'arte, perciò non pare un caso che le rispettive riflessioni sui fenomeni prendessero decisamente spunto dalla sfera sonora. Questo particolare genere di incontro fra la riflessione filosofica e quella musicale, avvenuto al passaggio del secolo, non era tuttavia scontato, se dal maestro gottinghese di Stumpf possiamo leggere le seguenti righe di biasimo per la natura generalmente a-musicale dei pensatori tedeschi: «Raramente la musica è stata una beniamina dei filosofi tedeschi. Non molti di loro sembrano aver posseduto per tale arte una sufficiente capacità naturale, o acquisito bastanti conoscenze, così da formarsi le proprie idee universali a partire da un piacere davvero sostanzioso e ricco»³¹⁴. Tuttavia, la lapidarietà del commento di Lotze potrebbe lasciare interdetti per la disinvoltura con cui prescinde del tutto da controesempi illustri, quali Schopenhauer o Nietzsche – le cui estetiche nacquero in virtù di una spiccata sensibilità musicale –, come dalla fase appena tramontata del romanticismo tedesco – «il secolo delle musica»³¹⁵. Se è difficile liquidare questa dimenticanza come una svista dell'autore, è semmai lecito interpretare le parole di Lotze alla stregua di una critica al filosofo di Königsberg, il cui scarso senso musicale è ancora oggi un tema dibattuto, tanto che potremmo parlare di un luogo comune della storiografia filosofica. Un filosofo quale Herbart scrisse che con i suoi principi apriori Kant aveva dimenticato la musica – logica conseguenza del fatto che l'intuizione pura fosse a lui servita per spiegare la geometria³¹⁶.

Nonostante occorra attendere proprio la figura di Adorno per segnare uno “spartiacque”, grazie alla sua «straordinaria competenza musicale, inedita nella storia della filosofia»³¹⁷, la tradizione filosofica della *fin de siècle* e del primo dopoguerra fu tutt'altro che priva di senso musicale. Ciò era particolarmente evidente proprio negli anni in cui il filosofo di Francoforte svolse il suo apprendistato accademico. Se non direttamente Kant, il cui rapporto con la musica resta tutt'oggi controverso, perlomeno il kantismo antropologizzato, nella misura in cui intrattenne un dialogo continuo con la psicologia scientifica dell'epoca, era di fatto intriso di

314H. Lotze, *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, Cotta, München 1868, p. 461.

315R. Martinelli, *I filosofi e la musica*, Il Mulino, Bologna 2012, p. 101.

316«Quando Kant spiegò la geometria a partire dall'intuizione pura dello spazio, con i suoi principi sintetici *a priori* degli intervalli e degli accordi (che avrebbe appunto potuto spiegare dalle linee sonore), ecco che dimenticò la musica». J.F. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet aus Erfahrung, Metaphysik, und Mathematik*, Unzer, Königsberg 1825, p. 253. Per un approfondimento di questo tema si rimanda a N. Moro, *Estetica trascendentale in musica. La psicologia del suono di J.F. Herbart e C. Stumpf*, Mimesis, Udine 2012.

317R. Martinelli, *I filosofi e la musica*, cit., p. 154.

tematizzazioni che riguardavano l'arte dei suoni. In proposito è sufficiente pensare a quanto fossero state proprio le indagini sulle legalità del suono, inteso come fenomeno psichico, a dare origine non soltanto all'approccio psicologico-scientifico più ricco di implicazioni filosofiche con cui Adorno ebbe modo di entrare in contatto – la *Gestalttheorie*³¹⁸ –, bensì a promuovere la nascita dei nuovi metodi fenomenologici nella considerazione delle oggettualità.

Queste indagini furono condotte appositamente proprio da Stumpf, uno dei principali “pro-fenomenologi”³¹⁹, fra i padri della *Musikwissenschaft*, che all'epoca diede anche un notevole impulso non soltanto alla psicologia della musica, ma all'avvio dei primi studi etnomusicologici³²⁰. I fenomeni di “fusione” psicologica, secondo cui il peculiare rapporto che si crea fra delle sensazioni simultanee non produce una mera somma delle componenti, bensì un intero – senza intervento di funzioni “superiori”, ma in maniera immanente alla sensazione e, quindi, autonomamente dalle forme di apprensione –, e che comporterà un rivolgimento empirico-fenomenologico dell'estetica trascendentale kantiana, era stato indagato proprio interrogandosi sulla percezione degli accordi musicali³²¹. Stumpf era peraltro un musicista di buon livello che, come ricordava nella prefazione al primo volume della *Tonpsychologie* – dedicato a Brentano – aveva “praticato appassionatamente” musica durante la gioventù, inizialmente credendo perfino di trovare in questo campo la propria professione³²². Egli doveva avere ben presente le denunce tanto di Lotze quanto di Herbart sulla generale disattenzione per i fenomeni musicali da parte della riflessione filosofica, e difatti le riportò entrambe nella sua prefazione, aggiungendovi alla fine del discorso il seguente brano programmatico:

In effetti si potrebbe, per così dire, mettere in musica l'intera prima parte della dottrina trascendentale degli elementi della *Critica della ragion pura*. La metafisica dell'arte dei suoni in Schopenhauer e il suo influsso su

318Anche se nelle lezioni di *Erkenntnistheorie* era la psicanalisi freudiana la «forma più scopertamente e acutamente speculativa» di psicologia moderna. T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 110. A nostro avviso tale aspetto richiama la possibilità, intravista fin dalla prima tesi di abilitazione, di recuperare in senso critico-speculativo e, al tempo stesso, in maniera non meramente regolativa ma conoscitiva, i concetti noumenici kantiani.

319R. Miraglia, “Fenomenologia della musica negli Stati Uniti: una panoramica critica”, in R. Poli, G. Scaramuzza (a cura di), *'Estetica fenomenologica'. Atti del convegno. Reggio Emilia (29-31 ottobre 1997)*, Alinea Editrice, Firenze 1998, p. 229.

320Nell'Istituto di psicologia di Berlino, diretto da due collaboratori di Stumpf (Otto Abraham ed Erich von Hornbostel) si diede vita, nel 1901, a un archivio fonografico (il famoso *Phonogramm-Archiv*), prevalentemente interessato alla musica extraeuropea, predisposto a studi comparati volti a individuare aspetti universali nella musica. *Ivi*.

321Si veda in particolare il secondo volume della *Tonpsychologie*. C. Stumpf, *Tonpsychologie, II*, Hirzel, Leipzig 1890.

322«Non appena quest'idea fu abbandonata, e tosto che le lezioni di Franz Brentano mi attirarono verso la filosofia grazie alla severa acutezza del suo modo di ragionare, il vecchio amore non si fece reprimere a lungo, dovette però rendersi gradito un'assidua supervisione. Dalle impressioni che ne risultarono nel corso degli anni è nata la presente opera. Essa si chiama “psicologia del suono” perché vuole descrivere le funzioni psichiche che vengono stimulate dai suoni». C. Stumpf, *Tonpsychologie, I*, Hirzel, Leipzig 1883, p. III.

Richard Wagner è nota a chiunque. Laddove la filosofia parve a Socrate come la più grandiosa musica, essi trovarono nella musica la più grandiosa filosofia. Rispetto a ciò altri auspicerebbero, con Friedrich Schlegel, un nuovo “Laocoonte” che tracci i confini fra musica e filosofia. L'orientamento psicologico delle nostre considerazioni non ci introduce direttamente all'interno di questo rovelto ardente, bene invece in una posizione che rende intellegibili i modi in cui si generano le rivelazioni risonanti, i loro fondamenti nella natura del pensiero e del sentimento musicale³²³.

Vedendo dunque quanto la peculiare alleanza fra psicologia e filosofia – come, più in generale, fra il pensiero scientifico e filosofico – incontrata dal giovane Adorno all'Università di Francoforte risultasse da teorizzazioni e approfondimenti maturati a fronte delle ricerche sulla sfera acustica e musicale, viene da chiedersi se tutto ciò possa aver avuto una qualche influenza sul suo pensiero o, perlomeno, non abbia contribuito a destare un certo interesse per quanto sviluppato in tali ambiti. Al di là dell'evidente distanza fra l'approccio musicologico adorniano – peraltro l'unico a essere coltivato assiduamente e con originalità negli anni di studio, dove espressionismo, dodecafonìa e religiosità si fondevano fra di loro in un'unità già disperatamente cercata dal linguaggio musicale schönbergiano – e l'impostazione scientifico-sperimentale con cui i suddetti studi si avvicinavano alle questioni di natura sonora, non bisogna neanche dimenticare che Stumpf si era sempre rifiutato di porre sul medesimo piano le conoscenze acquisite in laboratorio con un'esperienza accessibile nella sua pienezza solo ai musicisti, dimostrandosi consapevole della differenza fra la scienza e la vita.

È pacifico – come ha giustamente osservato Schnädelbach³²⁴ – che nella filosofia di Adorno l'accento sulla sensibilità e il richiamo all'esperienza non vadano confusi con la volontà di rivalutare empiricamente il mondo della *doxa* a discapito, se non di un'*epistème* il cui senso rigido era a lui chiaramente invisibile, della tensione speculativo-ideale insita nella duplicità della natura umana. Ciò non toglie come tale tensione non potesse evidentemente darsi senza mediazione con l'empirico: nel vuoto pneumatico di una speculazione “pura”³²⁵, comunque

323 *Ibid.*, p. VIII. Pur riconoscendo il contributo decisivo della psicologia fisiologica in questo campo, che con Helmholtz si era interessata alla percezione dei singoli suoni e alle loro composizioni, Stumpf ritenne che si fosse «lasciato ancora enormemente molto da fare», soprattutto tenendo presente come i classici studi sull'acustica fisicalista-fisiologica si occupassero sì dello stesso “materiale” della psicologia della musica, ovvero delle sensazioni sonore, ma avendo per oggetto “gli antecedenti” anziché le loro “conseguenze”. Erano dunque gli stessi fenomeni psichici, anziché le loro condizioni materiali in senso fisico-biologico, secondo un'impostazione chiaramente mutuata da Brentano, a farsi l'oggetto privilegiato delle indagini sperimentali della *Tonpsychologie*. *Ibid.*, pp. VI-VII.

324 Si rimanda alla nota 263, p. 380.

325 Come noto, nel pensiero adorniano ciò richiese tuttavia una riflessione “sociologica”, in cui si facesse largo la domanda su cosa fosse e in che modo si costituisse un *Band* meno astratto e più complesso di quello psicologico-trascendentale (nella sua universalità astratta costituente semmai il cosiddetto *Kitt*), ovvero l'intersoggettività: «Non potete riferire la conoscenza a uno spirito fluttuante nell'aria bensì, per poter pensare questo costituente sociale della conoscenza, dovete pensare assieme sempre anche i singoli soggetti, le singole persone a partire dalle quali si forma il tutto, e una teoria della conoscenza che semplicemente prescinda da tale relatezza dei singoli soggetti umani sarebbe altrettanto falsa di una che ritenga che la

essa venga intesa, non c'è vincoli né libertà. In fondo, anche il “vedere” eidetico husserliano era stato sì distinto, eppure fondato sull'esperienza. Inoltre, come Adorno affermava davanti ai giovani studenti francofortesi nelle lezioni sull'*Erkenntnistheorie*, la filosofia era chiamata a “prendere nota”³²⁶ delle scoperte scientifiche. Essa non doveva limitarsi a riproporre l'adagio cartesiano, secondo cui fra mondo fisico e mentale, tra qualità primarie e secondarie, correrebbe una dualità insormontabile poiché, nell'epoca della specializzazione tardo-industriale, ciò sarebbe equivalso a ratificare l'allontanamento della “galassia” scientifica – incaricata di occuparsi dell'esperienza – da quella filosofica – essenzialmente volta a prescindere quanto più possibile da essa. La popolarità del movimento fenomenologico era dovuta anche alla capacità di inserirsi in questo importante dibattito, dove tentò di mostrare quanto fosse semmai la scienza moderna ad allontanarsi irrimediabilmente dall'esperienza “comune”, in un modo talmente radicale da lasciar supporre che l'origine della stessa idea di teoria fosse alimentata, nel corso della storia della civilizzazione umana, da un processo di progressiva estraniamento dalla natura – a suo modo insito nel carattere distaccato della visione: la quintessenza del disimpegno dalla manualità del lavoro.

Una testimonianza di queste “annotazioni” era la recensione adorniana della *Musikpsychologie* di Ernst Kurth, risalente al 1931. Il nome di questo musicologo e pedagogo viennese ha modo di riemergere con una certa frequenza nei testi di filosofia della musica di Adorno, soprattutto in polemica con il “contrappunto lineare” sviluppato negli studi sull'armonia di Bach del primo³²⁷. Questa sintetica pagina di recensione è abbastanza significativa per due ragioni che riguardano da vicino il nostro discorso. In primo luogo poiché Adorno dimostrava qui, – così come, successivamente, anche nella *Filosofia della musica moderna* – di conoscere seppur indirettamente la *Tonpsychologie*, nonostante quest'ultima fosse sia molto distante dalla sua sensibilità, sia decisamente datata rispetto al panorama di ricerche analoghe sviluppate nel corso degli anni Venti, assumendo un interesse per lo più storico. Proprio come contrappunto all'opera di Stumpf, lo stesso Kurth aveva infatti coniato l'espressione di psicologia della musica, riassumendovi gran parte del lavoro svolto negli anni precedenti. Prendendo le distanze

validità logica possa essere tessuta fuori dall'effettiva vita interiore dei singoli uomini». T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., pp. 80-81.

³²⁶*Ibid.*, p. 39.

³²⁷E. Kurth, *Grundlagen des linearen Kontrapunkts. Einführung in Stil und Technik von Bach's melodischer Polyphonie*, Drechsel, Bern 1917. Per la critica adorniana sulla riconduzione della *Neue Musik* al contrappunto si veda T.W. Adorno, “Neunzehn Beiträge über Musik”, *Gesammelte Schriften*, XVIII, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, p. 58. Senza alcuna volontà di “solidarizzare” con le loro rispettive teorie, Heinrich Schenker e Ernst Kurth venivano comunque ritenuti da Adorno «i due musicologi più importanti e produttivi che siano mai esistiti nella nostra epoca», ingiustamente trattati alla stregua di “ferrivecchi” o di “outsider” dalla teoria musicale più contemporanea. T.W. Adorno, *Kranichsteiner Vorlesungen*, Suhrkamp, Berlin 2014, p. 254.

dalla psicologia dei suoni stumpfiana egli intese il fenomeno musicale come qualcosa di indirizzato verso l'esterno [*Ausbruch aus dem Innern*] anziché verso l'interno [*Einbruch ins Innere*]. Nella sua recensione Adorno riprendeva però i concetti di “illuminazione psicologica” [*psychologische Beleuchtung*] – l’“energia” musicale – e di spazio e materia musicali, del quali si sottolineava l'accezione *innerpsychologisch*. Delle considerazioni psicologiche kurthiane – a cui concedeva di passaggio la denominazione di “fenomenologie” – si apprezzava il fatto che fossero comunque in grado di fornire fondate osservazioni sulle «due più importanti connessioni fenomeniche del musicale: quella dell'*accordo* [*Klang*], che Kurth pensa[va] in maniera dinamica, e quella della *forma* [*Form*] musicale in senso stretto, ossia del decorso infratemporale della musica e della sua legalità [*Gesetzmäßigkeit*]]»³²⁸.

Il libro di Kurth sembrò presentare al giovane Adorno una «gran quantità di soluzioni» e una quantità «ancora maggiore di problemi fecondi», il più “urgente” dei quali era da lui subito messo in chiaro: «[S]e la regione della musica possa effettivamente essere interamente dischiusa dai modi di costituzione psicologica e se sia possibile una fondazione psicologica della musica con concetti così universali e storicamente indifferenti per come li pone Kurth»³²⁹. Quest'ultima nota di biasimo, evidentemente dovuta all'insofferenza per quella proliferazione di approcci *erkenntnistheoretisch* alle scienze umane caratteristica del positivismo ottocentesco – dunque implicitamente anche per l'applicazione di metodi comparati volti a rintracciare legalità universali nel fenomeno musicale avviata dal *Phonogramm Archiv* – ebbe poi modo di riemergere nella *Filosofia della musica moderna*, dove Adorno evidenziò la portata e i limiti degli studi musicologici condotti esclusivamente su basi psicologico-scientifiche. Allora egli giunse a criticare non soltanto l'a-storicità e l'astrattezza delle rispettive categorie, bensì anche l'eccessivo razionalismo, che non considerava sufficientemente gli elementi non coscienti, su tutti quelli corporei, materiali e, quindi, “naturali”, collegati in senso ampio al “sentire” i suoni:

La psicologizzazione della musica a spese della logica del suo contesto ha dimostrato di essere incrinata, ed è invecchiata. Nella sua psicologia musicale Ernst Kurth si è sforzato, con categorie fenomenologiche e di teoria dell'immagine, di definire meno crudamente la “introduzione di un contenuto”, incorrendo però nell'estremo opposto di una raffigurazione idealistica di animismo musicale universale che rinnega l'elemento eterogeneo e materiale del suono, o meglio lo abbandona alla disciplina della “psicologia dei suoni”, e limita fin da principio la teoria musicale al regno degli obiettivi in essa riposti. In tal modo egli si è preclusa, pur con tutta la sottigliezza della sua intelligenza musicale, la conoscenza di alcuni elementi fondamentali della

328T.W. Adorno, “Eine Musikpsychologie”, *Gesammelte Schriften*, XIX, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, p. 349.

329Ivi.

dialettica musicale. Il materiale spirituale-musicale contiene necessariamente uno strato privo di obiettivi, un dato di “natura”, che peraltro non potrebbe essere messo allo scoperto come tale³³⁰.

Come si evince da questo passo, il giudizio di Adorno su tali intenti era infatti complessivamente negativo. La *Tonpsychologie* veniva ritenuta sì un approccio materialistico, ma al contempo solipsistico, poiché pretendeva di ricavare generalità dall'interiorità “a spese” di una logica contestuale più ampia di quella mentale, considerando la quale quest'ultima si rivelava semmai “incrinata” e non certo in continuità con la prospettiva dell'universale. La *Tonpsychologie* era infatti considerata troppo idealistica, rivelandosi incapace di intraprendere un qualunque tentativo di dare espressione allo strato ontologico e naturale del materiale sonoro, comunque impossibile da cogliere direttamente nel suo “in sé”.

È interessante notare come in questa fase intellettuale l'obiezione adorniana prendesse le mosse da una precisa nozione del concetto di inconscio, per la quale quest'ultimo non era neanche più riducibile al piano intrapsichico a cui anche Adorno lo aveva interamente ricondotto nella prima tesi di abilitazione, ricomprendendo finalmente al suo interno quel sostrato naturale della soggettività che era stato sì già messo in primo piano dalla psicanalisi freudiana, ma verso cui il giovane abilitando aveva nutrito inizialmente alcune perplessità riguardo ai possibili risvolti deterministici. Queste considerazioni spiegano l'obiezione di “animismo musicale”, con la quale la psicologia della musica veniva accusata di trascurare la categoria di inconscio che invero aveva giocato un ruolo centrale e decisivo all'interno della sua teoria. In realtà Kurth aveva infatti elaborato una concezione dinamica della forma musicale secondo cui le armonie consistevano precisamente nei “riflessi” provenienti dalla sfera inconscia. Per il famoso musicologo era anzi proprio quest'ultima dimensione, seppur intesa in un senso spirituale, a dare origine al legame che unificava gli accordi armonici, generato infatti da quella che veniva definita una “profusione” [*Überfließen*] fenomenica di forze o di stati in tensione reciproca³³¹. Non andrebbe dimenticato che Kurth si formò sotto l'egida di Guido Adler, «una delle figure cardinali della *Musikwissenschaft* austriaca», con la quale anche «[Anton] Webern aveva studiato tra il 1902 e il 1906»³³². Infatti Adorno non mancava di apprezzare – ancora più esplicitamente nelle *Kranichsteiner Vorlesungen* – alcuni dei più importanti motivi kurthiani. La sua attenzione per il fenomeno (artistico) come un'apparizione piena di soggetto

330T.W. Adorno, *Filosofia della musica moderna*, cit., p. 136.

331L'accordo di Tristano diveniva l'emblema di questo atteggiamento romantico: la forma prodotta dallo spirito anelante verso l'infinito. E. Kurth, *Romantische Harmonik und ihre Krise in Wagners 'Tristan'*, Hesses, Berlin 1920.

332F. Peri, *Da Weimar a Francoforte*, cit., p. 66. Anche Erwin Stein, una delle figure della prima generazione degli allievi di Schönberg, successivamente attivo nell'omonimo *Verein* e direttore del *Wiener Pierrot-Ensemble*, nonché redattore di *Pult und Taktstock*, aveva studiato presso Adler.

nel mondo esterno, anziché come un “contenuto” oggettivo che faceva la sua comparsa nel mondo mentale, veniva lodata senza mezzi termini già in questo testo, indicando come la riflessione adorniana sulla forma – musicale o meno – non avesse inteso prescindere dal confronto con la prospettiva estetico-trascendentale avanzata dalla *Tonpsychologie* e, per riflesso, da quella sviluppata tanto nel kantismo antropologizzato quanto nella fenomenologia intesa nel suo senso più ampio.

Per vagliare meglio questo punto occorre fare un passo indietro, sottolineando come in Cornelius l'unitarietà del fenomeno percettivo fosse più un prodotto della cognizione di somiglianza – e dei complessi mnestici formati a partire da essa – che della connessione temporale stessa. Nella sua prospettiva olistica e complessa, del resto, era l'identità – innanzitutto intesa in senso “debole”, come una qualche forma di unitarietà in cui il fenomeno è originariamente “dato” – il presupposto dell'analisi e di qualunque genere di pensiero avente per oggetto un contenuto generico. Un flusso di coscienza, per così dire, abbandonato alla temporalità non avrebbe potuto produrre alcuna configurazione, e si sarebbe presentato al soggetto come una rapsodia allo stato “gassoso” di elementi disparati, del tutto estranei piuttosto che semplicemente ignoti. Infatti, per parlare di ignoto Cornelius riteneva fosse necessario distinguere innanzitutto fra momenti o istanti diversi – segnatamente tra vissuti –, ma proprio tale operazione presupponeva unificare, individuare e in una certa misura identificare un determinato contenuto all'interno della “confusione” [*Wirrnis*] del flusso coscienziale. Solo una volta separato da altri, mediante una più o meno conscia o volontaria partecipazione del soggetto, il contenuto diveniva oggetto del pensiero – in ultima analisi, solo con questo genere di comparazioni si otteneva un “contenuto”. Come abbiamo visto, l'unificazione era il risultato dell'interazione fra fattori soggettivi e oggettivi dell'esperienza. In questa costellazione Cornelius poneva certamente in primo piano il ruolo della temporalità, e ciò emerge chiaramente se vediamo il modello dal quale egli traeva l'idea di una coscienza come “piccola durata” psicologica: la melodia come unità di senso di una determinata successione di suoni. Tuttavia il tempo era a suo modo spazializzato attraverso una concezione simbolico-segnica della memoria, che di per sé presupponeva una notevole capacità di immagazzinamento da parte di quest'ultima, richiamata a livello più o meno conscio a partecipare attivamente alla co-costituzione dell'immagine del mondo.

Nonostante Cornelius considerasse i giudizi geometrici – in generale quelli matematici – come analitici³³³, concentrando la sua analisi su quelli sintetici conformemente all'approccio

³³³Questo aspetto risulta particolarmente chiaro in una nota dell'*Einleitung* su cui si è soffermata l'attenzione di Martinelli: «I giudizi geometrici non sono apriori nel senso descritto più sopra [in quello di forme dell'intuizione]. Piuttosto, fintanto che si possano derivare dalle proprietà dello spazio, essi sono giudizi

empirista, è difficile non rilevare un'asimmetria nel suo pensiero in favore dello spazio rispetto al tempo. A nostro avviso questo aspetto sembra rispecchiarsi, per fare un esempio forse un poco triviale, nella stessa distribuzione dei pesi argomentativi del *Kommentar*, dove da un punto di vista quantitativo le pagine dedicate alla prima forma dell'intuizione erano cinque contro le due relative alla seconda – sebbene la sproporzione fosse appianata dalla maggiore lunghezza dei “corollari” di quest'ultima³³⁴. Il privilegiamento dello spazio fu a suo modo un prodotto del primato della visione che, a dispetto degli studi di acustica, predominò la stagione del positivismo ottocentesco. Come efficacemente ricostruito da Ute Beiküfner, i presupposti per una nuova *aisthesis materialis*, sviluppata alla metà del XX secolo in alcuni dei più noti lavori di Kracauer, Benjamin o Arnheim, risiedevano infatti in quei mutamenti nella prospettiva dell'osservatore che furono generati dalla modernizzazione³³⁵. A riguardo non bisogna neanche dimenticare, correndo il rischio di ripeterci, che lo stesso autore della *Tonpsychologie* aveva avviato i propri studi “protofenomenologici” concentrandosi sulla questione della genesi della rappresentazione spaziale, quando era riuscito a dimostrare l'esistenza di un nesso fra sintassi e semantica in geometria – in ultima analisi, pur nella reciproca diversità, tra il concetto “naturale” e quello fisico o geometrico dello spazio delle rappresentazioni³³⁶. Era stata in fondo la crisi del carattere disordinato dell'unità spaziale intuita e dell'apriorità delle forme geometriche, cominciata alla fine del XIX secolo a dare impulso non tanto alla trasformazione dei paradigmi scientifici matematici, quanto alla riforma della teoria della conoscenza.

Allora prese avvio una serie di analisi psicologiche dal taglio geometrico nelle quali si profilavano già approcci fenomenologici più materialistici – ricordiamo che la stessa nozione husserliana di apriori materiale fu prodotta grazie alla ricezione della radicalizzazione stumpfiana dell'inseparabilità fra qualità ed estensione³³⁷. A dispetto della loro matrice musicale, quindi, uno dei problemi principali a spronare tali indirizzi fu quello di dare un'adeguata risposta fondazionalista ai correnti rivolgimenti della fisica – e per riflesso dell'ontologia – pro-

analitici. Giudizi sintetici apriori sono solo quelli che seguono dalle proprietà spaziali dei fenomeni, così come gli “assiomi” in cui si esprimono le proprietà dello spazio tridimensionale. Queste proprietà sono, come lo stesso spazio, concetti di esperienza. Che tali proprietà spettino sempre allo spazio segue dal fatto che diverse posizioni nello spazio possono essere distinte solo dalla diversità degli oggetti nello spazio, oppure, il che è lo stesso, che la determinazione del luogo è solo relativa e che tutti i luoghi nello spazio sono geometricamente equipollenti». H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 286. Come viene suggerito dalla stessa nota dell'autore, sugli assiomi geometrici si veda anche H. Cornelius, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, cit., pp. 267-268.

334H. Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 37-47.

335U. Beiküfner, *Blick, Figuration, Gestalt*, cit., pp. 7-16.

336D. Münch, “Teoria della conoscenza e psicologia. La concezione scientifica del mondo di Carl Stumpf”, *Discipline filosofiche*, cit., p. 302.

337V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica*, cit., pp. 126-129.

vocati non solo dalla crisi dei fondamenti matematici, ma anche dalle teorie connesse alla relatività einsteiniana (si pensi solo alla fisica quantistica sviluppata successivamente), tentando di salvare nell'ultimo “rifugio” della metafisica (l'esser-ci) la permanenza dell'essere dell'ente: in altre parole ricorrendo all'identità del soggetto. Pur nelle divergenze dei rispettivi approcci, sia in Cornelius sia in Husserl tale finalità emergeva con nettezza, poiché è evidente che per entrambi la lotta contro lo scetticismo rappresentava un motivo centrale, strettamente legato all'accento sul primato della costituzione soggettiva. Da un punto di vista generale questa volontà di replicare allo scetticismo attraversò, in misura più o meno maggiore e con soluzioni diverse, entrambe le loro prospettive filosofiche, condizionando non poco anche i rispettivi approcci all'idealismo trascendentale. Tuttavia, come si era reso evidente con la nascita della psicanalisi freudiana – ma già con la messa a nudo bergsoniana del tratto ineffabile e creativo del tempo soggettivo, sempre dato in quel binomio ritrovato-perduto che fu poi raffigurato magistralmente nel medium estetico dell'opera proustiana –, il ricorrere a un fondamento soggettivo (le cui lontane radici affondavano nel *reditus in te ipsum* e nel *cogito*) per garantire la permanenza dell'essere richiama ormai il rischio di scivolare nella rigidità di una struttura che proprio allora si voleva situata, mobile, complessa e relazionale. Probabilmente, nell'ottica adorniana il ricorso all'identità trascendentale per fondare quella trascendente evocava inevitabilmente la “reificazione” del concetto di *Subjekt* in cui era stato trasposto quello di sostanza agli albori della modernità. In altre parole, poteva parere innescare una sorta di movimento regressivo rispetto ai margini di libertà che erano stati dischiusi allora grazie all'epocale trasformazione di una categoria nell'altra. Al di là delle stratificazioni somatiche a cui rimandava il concetto freudiano di inconscio, dei nuovi problemi posti da una concezione filo-ontogenetica o sociale della formazione dell'*ego* e delle sue diverse istanze, e del fatto stesso che le modalità di identificazione soggettiva fossero considerate un prodotto della storia della civiltà e non dell'individuo – ossia come un risultato di pratiche anziché come un'origine autoevidente – le prospettive fondazionaliste procedevano a mitizzare il “dato” e la soggettività di riferimento.

Con questi rilievi stiamo sicuramente semplificando temi che proprio agli occhi del filosofo di Francoforte apparvero piuttosto in una luce “dialettica”. Nei suoi limiti, questo lavoro ha però tentato di far emergere – a rischio di accostare indirizzi in contrapposizione fra di loro – anche l'altro lato della medaglia, evidenziando come il neokantismo antropologizzato, la psicologia della forma e la fenomenologia husserliana fossero movimenti mossi dal comune proposito di ridare comunque contenuto, concretezza e “vita” alla conoscenza, superando innanzitutto proprio quelle rigidità dei modelli causalistici e atomistici che da Galileo in poi –

ma soprattutto con Descartes – avevano fatto strada all'idea dell'*homme machine*³³⁸. Tuttavia, per quanto nelle loro diverse sfaccettature questi nuovi indirizzi fossero interessati – spesso quindi con l'esplicita volontà di prendere le distanze proprio dalle scienze positive – a delineare nuovi orizzonti di senso in uno spazio empirico che, rispetto a quello vuoto della fisica, doveva risultare finalmente ricco e pieno di contenuto, le rispettive categorizzazioni filosofiche, anelando a un concetto “duro” di scientificità mutuato sui procedimenti delle medesime scienze naturali, rimasero ancorate a una concezione dell'essere parmenidea e, soprattutto, astrattamente destoricizzante. Nel contesto specifico della filosofia corneliana, più scienzista eppure anche meno logicista di quella husserliana, questi ultimi aspetti rivelavano poi tendenze conservatrici e dirigiste che, privilegiando la staticità, vollero una acuta revisione dell'idealismo empirico-trascendentale in un progetto essenzialmente dogmatico. Dotato di maggiore sensibilità musicale che architettonica, Adorno chiedeva a Kant: «Ovviamente non è affatto comprensibile perché, se di fatto questo processo (e qui ha visto giusto) è insito nel pensiero stesso, che non può essere quietato che arbitrariamente, debba interrompermi proprio qui»³³⁹. L'*homme revolté* dell'intellettuale critico, la cui figura stava allora emergendo sull'onda dei vari avanguardismi, difficilmente dovette sottrarsi dal sospetto che dietro ad alcune delle più importanti nozioni del pensiero filosofico-scientifico, quali l'economicità del pensiero, la bella forma, la visione categoriale, non si celassero in realtà anche le parole d'ordine di un'epoca che aspirava a vincolare i soggetti a una tradizione divenuta astrattamente normativa, che di per sé ostacolava la possibilità di riappropriarsi autonomamente dei suoi valori e costumi nel mentre esorcizzava il dubbio radicale – quello di una *Verzweiflung* – e il lavoro di Sisifo del

338Nella sua lotta contro il materialismo “volgare”, infatti, lo stesso Cornelius si era prevalentemente rivolto contro il modello meccanicistico di spiegazione della natura, secondo cui i «fenomeni [erano] solo un'illusione, una fonte inferiore di conoscenza, un'illusione dei sensi», poiché «di fatto non [esisteva] altro che la materia e i suoi movimenti». La preoccupazione della psicologia corneliana ruotò infatti, a dispetto dei suoi esiti, proprio attorno al tema della libertà umana: «Quale errore se pensiamo di creare qualcosa noi stessi (ed errore ancora maggiore ritenere che risultati di questa creazione abbiano un valore!) Solo la legge naturale mette in movimento gli atomi dei nostri nervi e dei nostri muscoli con una ineluttabile consequenzialità. I risultati di ciò noi li consideriamo erroneamente prestazioni del nostro libero anelito e volere. Ciò che ammiriamo e valutiamo come prodotti del nostro spirito e della nostra arte sono solo le prestazioni di un automa (di una macchina altamente complessa, certo, però solo di una macchina). [...] L'opera fondamentale di questa nuova epoca del materialismo è il libro di La Mettrie sull'“uomo macchina”, che con grande consequenzialità scientifica prova a spiegare tutte le forme di vita del mondo animale e umano in maniera puramente meccanica». H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., pp. 116, 121. A riguardo non bisogna dimenticare l'avversione corneliana per Bismarck. Sui risvolti, tanto politici quanto teorici, della polemica che nella psicologia prese piede contro il macchinismo (associato alla figura del “cancelliere di ferro” e alla sua unificazione “dall'alto”, nonché all'immagine di uno Stato monolitico e autoritario gravante sulla comunità nazionale) si veda A. Harrington, *Reenchanted Science. Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 3-33.

339T.W. Adorno, *Vorlesungen zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 322. «[I]l fatto fondamentale della memoria della riproduzione dell'immaginazione è essenzialmente una relazione di temporalità. Solo nello schema, nel capitolo sullo schematismo [Kant] fa il tentativo smisuratamente profondo, di immettere nella struttura stessa del pensiero come sua condizione specifica il tempo». *Ibid.*, p. 315 (Corsivo nostro).

pensiero. Torneremo su questi aspetti nel capitolo conclusivo, dove tenteremo di tratteggiare un quadro politico in cui il congedo degli “allievi” dal professore monacense possa farsi più intellegibile. Per adesso vogliamo rilevare come nelle riflessioni sull'unità del fenomeno e sulla rispettiva mereologia, Adorno sembrasse decisamente interessato a mettere in crisi – laddove il lemma “crino” equivale appunto a dividere: un'etimologia significativa sul piano della decisione giudicativa – la pienezza di tale unitarietà, ossia l'identità dell'oggetto-soggetto. Ciò comportava la rielaborazione del soggetto e dei (tradizionali) meccanismi psico-logici di identificazione.

Possiamo tuttavia rispondere affermativamente all'interrogativo sollevato in questo paragrafo: pur nell'ampia divergenza delle prospettive filosofiche rispettivamente seguite, il giovane Adorno aveva ben presenti, evidentemente per intermediazione della formazione, gli studi sulla psicologia dei suoni. Ciò emerge dando uno sguardo alle *Kranichsteiner Vorlesungen* dove, il 27 luglio 1957, durante il ciclo di lezioni intitolato *Kriterien der neuen Musik*, Adorno gettò un ponte fra musica e psicologia della forma, illustrando il concetto di “carattere” [*Charakter*] sotto il profilo delle tecniche compositive. Qui, in un passaggio particolarmente interessante per il nostro studio, egli rilevava come Schönberg, nei panni del teorico musicale, si fosse servito dell'idea di *Gestalt*, «probabilmente senza [...] precisa conoscenza del significato del concetto [...] nella coeva psicologia della forma»³⁴⁰. Considerando la datazione dei relativi saggi schönbergiani il riferimento non riguardava qui ovviamente la Scuola di Berlino, bensì le qualità figurali di Ehrenfels, secondo cui – come Adorno semplificava, riassumendo il nocciolo della questione – le «forme [*Gebilde*] sono più della somma delle loro parti»³⁴¹. Il filosofo di Francoforte, che dal 1950 partecipò regolarmente alle *Internationale Ferienkurse für Neue Musik*³⁴², non mancava di richiamare come «fra l'altro non [fosse]

340T.W. Adorno, *Kranichsteiner Vorlesungen*, cit., p. 356. Come riportato in nota dai curatori di queste lezioni adorniane, Klaus Reichert e Michael Schwarz (*ibid.*, p. 605), nel primo volume degli scritti di Schönberg leggiamo: «Il senso di tale elaborazione dei motivi, che più è completa maggiore è il suo valore artistico, può essere solamente quello dell'unificazione. È sempre lo stesso materiale a essere elaborato. Ogni figura che prima o poi e in una qualche maniera faccia la sua comparsa può essere ricondotta a questi motivi: un pensiero identico soggiace a tutti come loro fondamento. Anche nelle opere classiche si trova perciò, assieme all'unità delle relazioni tonali, come qualcosa di perlomeno altrettanto effettivo ed elaborato dai maestri con pari accuratezza: *unità della forma* [*Gestalt*], *unità del pensiero*». A. Schönberg, “Stil und Gedanke. Aufsätze zur Musik”, *Gesammelte Schriften, I*, Fischer, Frankfurt am Main 1976, p. 228.

341T.W. Adorno, *Kranichsteiner Vorlesungen*, cit., p. 356.

342Fin dal 1946, inizialmente nel lussuoso castello di Kranichstein a Darmstadt, presero avvio cicli di lezioni volte a “ricostruire” la musica contemporanea tedesca, stigmatizzata come “degenerata” [*entartet*] sotto il nazionalsocialismo. L'evento rappresentò una delle principali fucine musicali del secondo dopoguerra. L'anno successivo alla pubblicazione di *Filosofia della musica moderna* Adorno, al suo rientro in Germania, ebbe modo di presenziare «un corso di specializzazione sulla critica musicale», nel quale introduceva il suo uditorio agli interrogativi più urgenti relativi ai limiti e alle possibilità della musica moderna: «[E]gli discuteva il problema se in seguito al tracollo dei tradizionali canoni estetici, in una situazione di disorientamento e di mancanza di formazione alla composizione, sia possibile decidere della qualità musicale, sul buono e il cattivo. Questa decisione sarebbe possibile anche nella produzione più

privo d'interesse storico che questo concetto di *Gestalt* [fosse] stato originariamente esemplificato dagli psicologi da stati di fatto [*Sachverhalten*] di natura musicale, dicendo cioè che una melodia rimane la stessa anche quando tutti i suoi singoli suoni vengono modificati, ossia quando la melodia viene spostata in un'altra tonalità, quando viene trasposta. Questa fu una delle esperienze più originarie che siano in genere mai state fatte con questo concetto di *Gestalt*»³⁴³. A Darmstadt Adorno rievocava dunque la *Tonpsychologie* – un testo assente nel resto degli scritti, fatta eccezione per la recensione del 1931 – e il famoso concetto ideato dal saggio ehrenfelsiano – sul cui tema della melodia ebbe invece più occasione di insistere – in un discorso sulla produzione artistico-musicale e in un ambito estetico a prima vista estraneo a una diretta contaminazione con le scienze naturali. Si trattò dunque di una nota di colore del tutto priva di sostanza? Anche solo considerando la refrattarietà adorniana per ogni considerazione meramente filologica, è piuttosto difficile leggere un semplice richiamo d'“interesse storico” sotto la lente dello sterile sfoggio di erudizione, fosse anche soltanto di quello volto ad arricchire il bagaglio culturale dell'uditorio.

In altre parole, a nostro avviso tali passaggi sono indicativi di quanto abbiamo cercato di far emergere. A fronte del tenore degli studi universitari, Adorno fu portato a considerare il concetto di *Gestalt* – certamente molto popolare durante gli anni della gioventù, essendo declinata nei più disparati, talvolta inconciliabili, orientamenti di pensiero – da un'angolazione specifica, legata a una lettura “olistica”, psicologizzata ed “estetizzata” della gnoseologia kantiana. Lo stesso commento adorniano sulla probabile ignoranza di Schönberg per la dimensione epistemologica del problema non va sottovalutato. Come noto, Adorno s'interessò precocemente alla musica dodecafonica – nel *Nachlass* è conservata la minuta di una missiva, pubblicata nella *Bildmonographie*, che “Teddy” avrebbe inteso spedire al compositore prima ancora di aver compiuto il diciassettesimo anno di età³⁴⁴ –, ma iscrivendosi all'Università di Francoforte ebbe presto modo di guardare con occhi più “kantiani” alle teorizzazioni del “distuttore” del consolidato sistema armonico. Alla luce della nozione di *Gestalt* la riflessione sull'atonalità entrò dunque automaticamente in dialogo con quella stessa filosofia fortemente psicologizzata che Adorno cominciava a studiare a Francoforte. È dunque lecito ipotizzare che, a dispetto di ogni idiosincrasia adorniana per l'aridità degli esami di psicologia sperimen-

d'avanguardia. Certamente oggi non si può più ricorrere a regole astratte o a valori naturali ed eterni. Tuttavia, la critica musicale può altrettanto poco rassegnarsi al relativismo risultante da un atteggiamento retrospettivo e storico». M. Schwarz, “Adorno über Webern (1951)”, *Musik & Ästhetik*, n° 74, 2015, p. 5.

343T.W. Adorno, *Kranichsteiner Vorlesungen*, cit., p. 356.

344La lettera – non è chiaro se sia stata o meno spedita – reca la data del 5 settembre 1920. In questo periodo, in cui non aveva ancora concluso il ciclo di studi superiore, Adorno stava componendo i suoi primi quartetti per archi e pianoforte, riuscendo a farli eseguire privatamente da Paul Hindemith. T.W. Adorno Archiv (Hrsg.), *Adorno*, cit., pp. 64-66.

tale “del professor Schumann”³⁴⁵, l'interesse per quella singolare e innovativa commistione fra l'ambito estetico ed epistemologico non sia comunque mancato. Con ciò non vogliamo affatto sostenere che Adorno avesse assunto un atteggiamento positivistico nei confronti delle questioni di natura musicale o filosofica. Semmai, ci troviamo nuovamente di fronte alla poliedricità di un filosofo il cui eclettismo non disperse il movimento riflessivo in virtù della saldezza dei fuochi attorno a cui ruotò. Già all'epoca egli cominciava semplicemente a spiegare il proprio pensiero in una costellazione teorica più vasta, profonda e, soprattutto, maggiormente sfaccettata, di quella del compositore viennese: “figura”, intreccio fra pensiero e sensibilità, unità fenomenica, articolazione e organizzazione delle *Gestalten* erano tematiche che il pensatore Adorno poteva indagare avvalendosi di numerose “antenne”.

Negli anni Cinquanta queste riflessioni erano ovviamente molto più mature di quanto non lo fossero negli anni Venti. Rimane però interessante rilevare come, nelle lezioni di Darmstadt, una traccia del passato emergesse chiaramente nel discorso adorniano. Tanto più che tale linea di continuità testimonia come il filosofo di Francoforte finisse per considerare la musica il “laboratorio” – o, se vogliamo, l'esempio vivente e “in carne ed ossa” – su cui misurare la tenuta della gnoseologia kantiana. Nel prosieguo della lezione, infatti, Adorno continuava a prendere in esame l'accezione schönbergiana della *Gestalt*, usando tuttavia toni critici verso la sua connotazione “identitaria”:

Qui vorrei prima dire ancora qualcosa, ovverosia, mi pare come se nella versione di questo concetto di *Gestalt* siano già in Schönberg presenti alcune difficoltà, le stesse che poi riemergono anche nella smisurata tendenza alla quantificazione della musica più recente. Quando definì il concetto di “forma fondamentale” [*Grundgestalt*] Schönberg raccattò un cappello (credo sia riportato nel famoso saggio del 1924 di Erwin Stein) dicendo che esso rimarrebbe lo stesso, senza che faccia alcuna differenza se lo si guarda da davanti o da dietro, oppure da sopra o da sotto. Ora, per descrivere l'impiego dei modelli di variazione ciò è drastico e seducente, ma è anche una terribile semplificazione. Perché in realtà non è affatto vero che una forma [*Gestalt*] musicale rimane la stessa da qualsiasi lato si mostri. Semplicemente per il fatto che qualcosa di musicale si svolge nel tempo, la forma stessa non è affatto indifferente alla dimensione temporale, ossia rispetto all'ordinamento nel tempo [*gegen die Zeitliche Anordnung*] (per ricorrere un momento all'evidenza della percezione [*auf das Sinnfälligste*]) dei suoni contenuti in una forma melodica³⁴⁶.

Già questa citazione richiama chiaramente contenuti di riflessione risalenti agli anni degli studi. Adorno manteneva saldo il rifiuto di considerare l'unitarietà della *Gestalt* come un dato fenomenico immediato e, alla stregua di Cornelius, dava particolarmente risalto al decorso

345S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno*, cit., p. 104.

346T.W. Adorno, *Kranichsteiner Vorlesungen*, cit., pp. 356-357.

temporale, sulla cui base poggiava l'unità. Considerazioni affini riemergevano frequentemente nel quadro delle *Ferienkurse*. Si trattava di rilievi che non destano neanche troppo stupore, venendo pronunciati da un autore “tragicamente” spinto, ben oltre le componenti eraclitee presenti in Hegel, su orli abissali privi di *Aufhebung*, da una pervicace avversione nei confronti di ogni “egitticismo” – monumentale o mummificato che poi fosse – da *prima philosophia*.

Tuttavia, fra le righe la critica adorniana della “reificazione” investiva anche alcuni aspetti dell'idea di “nesso” [*Zusammenhang*] funzionale – un aspetto decisivo nel passaggio dalla causalità “classica” a quella moderna incentrata sulla legalità di fenomeni complessi osservati – con cui Cornelius interpretava le immagini mnestiche e, conseguentemente, anche la formazione delle condizioni apriori. Nel ciclo di lezioni intitolato *Schönbergs Kontrapunktik*, Adorno esemplificava questo punto sulla lettura (errata) dell'atonalità come sviluppo del contrappunto o come fenomeno conciliabile con l'armonia romantica. La critica non risparmiò il compositore viennese. Una volta convenuto che il problema dell’“armonia” contrappuntistica non potesse risolversi né in una voce né nell'altra, quanto semmai nel “nesso funzionale” esistente fra di loro, il filosofo di Francoforte denunciava nella dottrina tradizionale del contrappunto la tendenza a considerare quasi esclusivamente elementi e legalità, con il risultato di trascurare, fino a sorvolarlo, il vero “momento funzionale” mediante cui si realizzava l'armonizzazione delle voci – «come entrambe [...] si comportano l'una rispetto all'altra» – e, quindi, le modalità di relazione fra le diverse sonorità del tutto:

Ovviamente ciò è dovuto a questa tendenza alla reificazione, presente in tutta la tradizionale concezione musicale, per la quale gli uomini sono appena in grado di intendere seriamente la musica come processo e funzione, volendo farsi arrestare da ciò che è là anziché da ciò che propriamente si svolge fra gli elementi. Kurth è stato in ciò [...] un'eccezione molto onorevole, ma in virtù di ciò la sua teoria, che peraltro non condivido in tutti i suoi aspetti, è rimasta del tutto senza conseguenze all'interno della teoria musicale scientifica ufficiale³⁴⁷.

Queste osservazioni sono rilevanti soprattutto tenendo presente quanto nel pensiero adorniano riflessione musicale e sociale abbiano costituito un unico plesso. Forse non è azzardato sostenere che proprio la musica sia, nella teoria critica di Adorno, metafora della socializzazione. In altre parole, un tema quale quello dell'armonia romantica, magari visto solo dal punto di vista tecnico, poteva facilmente tramutarsi in occasione per riflettere non tanto sul problema artistico della forma, quanto sullo spirito oggettivo in essa trasposto. Vedendo come

347 *Ibid.*, p. 202.

tuttavia nel discorso adorniano le questioni formali inerenti alle apparizioni fenomeniche fossero venate di problemi sollevati nella stumpfiana *Tonpsychologie*, anche le considerazioni in merito a Cornelius formulate da Scheible possono trovare una loro più precisa collocazione: «È per così dire una filosofia della tonalità che Cornelius ha in mente. Come nella musica tonale, dove ogni tensione viene ricondotta allo schema della triade, e in esso risolta, tenta di procedere Cornelius nella filosofia. Probabilmente è questo il motivo per cui nel dopoguerra sembrò antiquato. Una filosofia rivolta verso la non contraddittorietà e l'armonia convenzionale dovette esser vista fin da principio come inadeguata davanti ai problemi del presente»³⁴⁸.

Nei vari approcci fenomenologici alle oggettualità, il privilegiamento della visione aveva come conseguenza la tendenza alla spazializzazione del tempo, e alla focalizzazione sulla geometricità delle forme. Le linee, i punti, i contorni e la chiusura delle unità – dunque i loro momenti più statici e astratti – finivano così per prendere il sopravvento sulla dinamica interna fra le parti del tutto. La morfologia goethiana, con la sua concezione tassonomica e fissista del libro della natura, allungava ancora la sua ombra sulle possibili variazioni insite di per sé nella storicità del materiale naturale. In questa teoria continuava ad agire la suggestione platonico-artistotelica per un prototipo alla cui matrice fosse possibile ricondurre ogni modificazione sensibile. Riallacciandosi a questo fascio di riflessioni mereologiche Adornò sembrò invece più interessato al problema della metamorfosi del modello. Come noto uno degli aspetti filosofico-stilistici dell'ermeneutica adorniana consistette infatti nella variazione delle idealità³⁴⁹. Se il dato sensoriale non si presenta infatti come né un mosaico disorganizzato di atomi né come un flusso indifferenziato, quanto piuttosto come dotato di *Gestalt*, di forma, struttura e organizzazione, si mostra chiaramente come la teoria dell'astrazione “classica” risultasse significativamente povera a confronto di una tale complessità e ricchezza di contenuto, nonché incapace di risolvere concretamente le linee costitutive. Prendendo però “di mira” un oggetto specifico la teoria non doveva unire il tutto come “un cappio”³⁵⁰ ma, poiché l'intero risultava già “dato” fin dall'inizio, soffermarsi momento dopo momento, aspetto su aspetto, sull'analisi della coesione delle parti, senza pensarle subito sussunte a una legalità complessiva e superiore o rintracciando quanto prima una struttura di invarianza.

Adorno venne a riguardo influenzato dalla fenomenologia? La domanda è legittima, visto

348H. Scheible, *Theodor W. Adorno*, cit., p. 26.

349In proposito richiamiamo le osservazioni di Axel Honneth sull'introduzione alla *Dialettica negativa*: «Il capitolo, lungo circa quindici pagine, non offre alcuna deduzione da una tesi, né la sua graduale esposizione e fondazione, ma si presenta come una rete tessuta artisticamente a partire da pochi motivi di pensiero continuamente variati. [...] Le frasi ripetono continuamente solo la stessa coppia di pensieri fondamentali, variandoli sempre con nuove sfumature, senza fondare una tesi o portare avanti un argomento». A. Honneth, C. Menke (Hrsg.), *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik*, Akademie Verlag, Berlin 2006, p. 11.

350T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 214.

che l'intuizione eidetica presupponeva precisamente la variazione immaginativa sul medesimo nucleo tematico. Si tratta di un aspetto che Robert Sokolowski ha efficacemente descritto come un atteggiamento oziosamente contemplativo del filosofo “in poltrona”, teso a esaminare un certo universale empirico nella speranza che il prolungato sforzo intellettuale possa alla fine essere in grado di premiarlo, facendogli cogliere in modo intelligente ma intuitivo il “barlume” di necessità insito nella “cosa”:

Lasciamo correre liberamente l'immaginazione e vediamo quali elementi possiamo rimuovere dalla cosa, prima che essa si “disintegri” o “esploda” come quel tipo di cosa. Proviamo a spingere sui confini, ad espandere l'involucro della cosa in questione. Se possiamo scartare alcune caratteristiche e ancora conservare l'oggetto, sappiamo che quelle caratteristiche non appartengono all'eidos della cosa. Se invece incorriamo in caratteristiche che non possiamo rimuovere senza distruggere la cosa, ci rendiamo conto che queste caratteristiche sono eideticamente necessarie ad essa. [...] La maggior parte di noi vive negli universali empirici; diamo per scontato che le cose saranno nel modo in cui le abbiamo sempre sperimentate, ma non abbiamo messo alla prova la loro necessità provando ad immaginarle come fossero in un altro modo³⁵¹.

Il tema è di per sé interessante e oltremodo intricato: vagliarlo nelle sue molteplici stratificazioni porterebbe molto oltre. Su questo punto occorrerebbe tenere sicuramente presente, a dispetto delle differenze sul piano più strettamente “rivelativo”, dell'influenza del platonismo benjaminiano – segnatamente del brillante capitolo introduttivo del *Trauerspiel*. Da una parte, dobbiamo rilevare come Adorno abbia maturato una certa sfiducia per la *Gestalttheorie* proprio a fronte del tentativo intrapreso da Köhler di farne «una specie di filosofia»³⁵² – ovvero dall'intenzione di estendere ai più disparati ambiti del sapere e dell'essere quell'idea di totalità, fondamentalmente elaborata per contraddire un “funzionamento” dell'intelligenza vivente per tentativi ed errori, quasi come fosse come una macchina “a gettoni” basata sulla dinamica stimolo-risposta. Dall'altra è tuttavia significativo ricordare che, in tale contesto, gli studi köhleriani avessero proposto anche una teoria situazionale secondo cui l'interazione del soggetto con l'ambiente era studiata dal punto di vista di un’“illuminazione interiore” [*Insight*], dovuta alla ristrutturazione gestaltica dell'intero campo percettivo-cognitivo. A dispetto delle critiche adorniane, si può rilevare come tale concezione presentasse degli elementi sicuramente suggestivi per una riappropriazione in senso filosofico-critico della mistica. Che proprio questa teoria abbia potuto arricchire gli spunti fenomenologici provenienti dall'intuizione eidetica husserliana si lascia intendere con plausibilità. La concezione köhleriana, pur rimanendo

351R. Sokolowski, *Introduzione alla fenomenologia*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2002, pp. 212-213.

352T.W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, cit., p. 32.

strettamente ancorata allo studio positivo dei fenomeni naturali, forniva a ogni modo la possibilità di pensare l'idea non solo come una quintessenza delle proprietà comuni a molti oggetti, ma anche come esito “istantaneo” di un processo mentale volto ad analizzare le cose in modo da vederle e pensarle diversamente. «La critica delle invarianti – scriveva Adorno – non nega semplicemente queste ultime, ma le pensa nella loro propria varianza»³⁵³. Grazie a questo atteggiamento intellettuale l'immaginazione (*ars inveniendi*) veniva applicata pazientemente alle variazioni dei vincoli insiti nel materiale stesso, riuscendo a far “esplodere” la connessione del fenomeno finora nota (la “cosa”) così da poterla leggere sotto il segno della sua trasformabilità.

4.12. *Ispirazioni adorniane*

Muovendoci all'interno della produzione adorniana, in questo paragrafo conclusivo cercheremo di far emergere quegli elementi appartenenti al suo abbozzo di critica trasformatrice in cui sia possibile riconoscere l'effetto o una qualche influenza di motivi propri della fenomenologia gestaltista. Se la filosofia accademica tentò infatti di appianare la tensione fra idea e realtà, il venire meno del dualismo ebbe quale effetto l'idealizzazione, ai limiti dell'apologia, del mondo esistente e dello *status quo* delle cose. Tale capitolazione dell'io di fronte all'oggettivo disordine distorceva l'utopia di una società armonica, conciliata con se stessa e con la natura, che animava l'ideale – oggi diremmo ecologico – di una «scuola del rispetto»³⁵⁴, tramutando l'idea di società migliore in strumento di compensazione sociale. In altre parole, a dispetto di singole immagini percettive, presa nel suo insieme la realtà “appariva” il contrario di quanto una parte della *Gestalttheorie* andò paventando, o cercando di dimostrare, nei suoi pur ispirati e rivoluzionari studi scientifici: assolutamente frammentata e divisa. In quanto psicologia generale – e aspirando dunque a divenire filosofia – il gestaltismo si fece insomma promotore di una visione del mondo che scattava un'immagine tanto bella quanto falsa dello *Zeitgeist*. In questo modo, ai “filosofi” della forma accadde pressappoco quanto essi stessi avevano osservato nei fenomeni *phi*, intesi nel loro senso più ampio e metaforico: riempivano i punti ciechi, ma il bastone continuava a mostrarsi storto. Probabilmente Adorno condivise l'idea secondo cui «[i]l capitalista – come scrisse Einstein – deforma[va] [*entgestaltet*] l'uomo

³⁵³T.W. Adorno, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 2009, p. 319.

³⁵⁴Cfr. G. Galli, “La psicologia della Gestalt come scuola di rispetto”, *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*, n° 3, 2012, pp. 59-66.

e i suoi oggetti in forza del denaro»³⁵⁵, ma la maniera soggettiva in cui l'estraniamento veniva risanata dalla psicologia restava ideologica e infatti, presupponendo a suo modo una medesima ontologia olistica, la teoria critica passò rapidamente il testimone della riconciliazione alla dialettica. La stessa distinzione fra una psicologia e una fisica andava colta sotto il profilo storicamente determinato e critico-sociale, anziché esser letta come uno strappo da ricucire in via del tutto teorica. Pur apprezzando gli studi gestaltisti, Horkheimer volse i suoi interessi verso l'elaborazione di una moderna teoria della società:

L'indirizzo biologico di maggior successo nel trasformare i fondamenti e nel rivoluzionare i metodi, la *Gestalttheorie*, ha fatto sì che almeno nell'ambito della psicologia il vecchio concetto di *science* sia divenuto insufficiente. Essa ha reso evidente come le indagini i cui contenuti e la forma non siano più armonizzabili col concetto tradizionale di scienza, possano tuttavia soddisfare le più alte esigenze del rigore. Nell'ambito di tale movimento si è anche fornita la prova del fatto che, proprio da questo punto di vista, una differenza fondamentale fra la psicologia e la fisica non sussiste. A poco a poco inizia a farsi largo la coscienza che la ricerca futura nella conoscenza della realtà non sarà svolta né da una dottrina filosofica pura, che definisca se stessa in contrapposizione alla *science*, né da una scienza naturale secondo i principi del XIX secolo. Semmai, nel lavoro stesso della conoscenza quest'opposizione scomparirà nella sua vecchia forma. [...] La differenza fra l'esattezza scientifica e la verità filosofica e, con ciò, quella fra la filosofia e la scienza, non è da sanzionare o da invalidare attraverso dottrine filosofiche. Piuttosto, essa viene trasformata realmente nel processo vitale della società umana. Quale fattore teorico decisivo appare oggi la dottrina della società stessa. [...] Essa ha conservato qualcosa dell'eredità dell'idealismo tedesco³⁵⁶.

Da un punto di vista molto ampio e generale, la teoria critica tendeva a sostituire all'onnipresente nozione di *Kultur* quella di società. Come noto, il programma interdisciplinare che generalmente viene indicato come “prima” teoria critica – un progetto coltivato tanto da Horkheimer quanto da Adorno che, dagli anni Trenta agli anni Cinquanta, subirà modifiche e approfondimenti – venne declinato secondo accezioni diverse dagli stessi rappresentanti della Scuola di Francoforte. Ma quella che si presenta come la principale differenza fra i rispettivi approcci dei “francofortesi” fu segnalata da Jay nella sua *Immaginazione dialettica*: mentre infatti Horkheimer si dedicò alla creazione di una linea materialistica interdisciplinare attrezzata criticamente contro la totalità sociale, Adorno parve trovarsi più a suo agio nel portare avanti un modello concettuale micrologico e costellativo³⁵⁷. Dal lato della filosofia adorniana quest'ultima predilezione – influenzata dalle “battaglie” letterarie di Benjamin – ebbe conseguenze teorico-critiche rilevanti: l'integrazione di teorie, concetti e discipline nell'analisi dei

355Riportato in A. Simonis, *Gestalttheorie*, cit., p. 320.

356M. Horkheimer, “Zur Emanzipation der Philosophie von der Wissenschaft”, cit., pp. 339-340.

357Per questi aspetti si veda la genesi della teoria critica tratteggiata in M. Jay, *The Dialectical Imagination*, cit., pp. 41-85.

fenomeni non avveniva più secondo un modello propriamente interdisciplinare.

In altre parole, nel tentativo di superare la crisi del pensiero sistematico – e di legittimare l'esistenza stessa della filosofia – Adorno si mostrò maggiormente restio ad adottare l'idea secondo cui, per comprendere una qualche “totalità”, fosse lecito integrare discipline diverse sotto l'ombrello di una più generale e consapevole interrogazione. A suo avviso le prospettive specialistiche non si prestavano affatto a essere ricombinate, come avveniva in quella sociologia poi confluita nello strutturalismo funzionale di Talcott Parsons³⁵⁸. In questa posizione non è difficile scorgere motivi tanto scettici quanto metafisici. Come antisistematico, infatti, Adorno vide nella suddetta crisi un'occasione decisiva per far emergere ciò che l'anelito alla totalità (nel suo “totalitarismo”) occultava o deformava: il particolare, il singolo, il frammentario. Come dialettico, tuttavia, Adorno levò anche la sua protesta contro l'abbandono di una prospettiva sistematica, ritenendo come l'analisi filosofica dovesse aspirare a comprendere il tutto – la sua non-verità – tramite lo scatenamento del minimo e dell'irrilevante: inevitabilmente all'interno di un dominio sistematico o tendente alla sistematicità, il minimo e l'irrilevante sarebbero stati colti solo in forza di un contesto strutturato in maniera discorsiva, linguistica e concettuale.

Proprio sotto questo punto di vista Adorno restava comunque un debitore della *Gestalttheorie*. Nella loro articolazione sovra- e infrastrutturale, infatti, le analisi adorniane contenevano elementi disposti nel tutto in base a un criterio di soprasommatività difficilmente riconducibile al solo Hegel. Le sue costellazioni danno luogo a interi nei quali il tutto è diverso ma non sovraordinato alle parti, e sono inoltre unità di senso intese in maniera non chiusa o assoluta, bensì aperta e relativa. Al pari dei gestaltisti, Adorno sembra dunque prendere le mosse dall'intero, dall'unità organizzata in maniera sistematica del dato fenomenico, passando poi a un'analisi morfologica e “di campo”, sebbene egli verifici per opposizioni la “tenuta” delle parti nel tentativo di trascendere e trasfigurare la lettura data e già nota. Che questo tipo di ermeneutica sia a ben vedere più “olistico” che interdisciplinare – poiché rifiuta una sintesi fondata sulla ricombinazione di elementi di per sé semplici e slegati fra loro, avanzando semmai una nuova sintesi a partire dall'analisi di un qualcosa di integro – fu rilevato da Fredric Jameson: «Il procedimento di Adorno [...] riconosce l'obbligo di trascendere l'analisi specializzata nello stesso momento in cui rispetta l'integrità dell'oggetto come entità indipendente»³⁵⁹.

Interessato ai fenomeni storici anziché a quelli sperimentali, nonché deluso dagli esiti più

358 Ciò sarebbe equivalso a mettere “in pentola” ambiti diversi per farne un “minestrone”. T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 29.

359 F. Jameson, *Marxismo e forma. Teorie dialettiche della letteratura del XX secolo*, Liguori, Napoli 1971, p. 26.

totalizzanti e armonicisti della psicologia della forma, Adorno rivolse la sua attenzione alla fenomenologia hegeliana, che fu considerata un gestaltismo *ausreflektiert* in un senso a nostro avviso molto specifico: al contrario di quanto ritenuto dalla *Gestalttheorie*, l'esistenza di costellazioni soggetto-oggetto mostra in maniera eloquente che il dato è sempre mediato e mai immediato, spingendo di per sé alla riflessione. Infatti, proprio se il fenomeno si presenta come un “piccolo” modello di dialettica – quasi una micro-*logica* nel senso hegeliano – in cui va imprimendosi l'universale, niente legittima una sua assunzione come se si trattasse di un “dato” originario, solido e indipendente dal soggetto, su cui sarebbe lecito fondare la certezza ultima della conoscenza³⁶⁰. Il carattere sempre mediato del dato costringe allora l'interprete a riconsiderare l'intero di partenza, in modo da pensarlo alla stregua di una *configurazione fenomenologico-dialettica*: come un tutto complesso e divenuto, suscettibile di un certo numero di apprensioni – e qui è innegabile l'influenza dei modi dell'atto di matrice husserliano-brentaniana³⁶¹, con cui è possibile incrinare le ipostasi e le reificazioni causate dal carattere invariante dei fattori della psicologia corneliana³⁶². Inoltre, la variazione delle letture di un dato andava imperniata – senza tener di conto degli indirizzi fenomenologici, tendenti alle sintesi equilibrate, armoniche e omeostatiche – su un assunto decisivo per la sua successiva torsione critica: l'unione di universali e particolari avrebbe generato identità asimmetriche, sbilanciate verso l'universale.

Altrimenti detto, adottando un atteggiamento intellettuale per cui le parti e il tutto in cui sono articolati i fenomeni si sarebbero dovuti trovare in una qualche tensione reciproca – sia tra le singole parti che tra queste e il tutto in cui esse erano inserite e a cui davano luogo grazie al loro stare assieme –, il filosofo doveva posare i panni dell'analista per indossare quelli dell'interprete del dato. Questo slittamento modificava il tenore del ragionamento stesso, che adesso era finalizzato non tanto a descrivere, quanto a rimodellare la comprensione di un de-

360La fenomenologia hegeliana aveva chiaramente messo in dubbio la fondabilità della certezza conoscitiva sulla sensibilità, innescando un movimento di superamento di se stessa che il positivismo della teoria gestaltista non poteva concepire.

361P. Gehring, “Metakritik der Erkenntnistheorie: Husserl”, cit., p. 357.

362Una delle “indicazioni” programmatiche del giovane Adorno fu infatti quella di evidenziare la necessità di «evitare l'uso di concetti invarianti e generali», compreso «quello di uomo». Prima non mancò di citare l'empiriocriticismo. La pretesa di risolvere tutti i concetti filosofici in concetti scientifici non era stata soddisfatta neanche da questo indirizzo che, «di tanto in tanto», occupandosi del «senso della “datità”», si era dovuto porre «la domanda riguardo al soggetto». Essa tuttavia «permette[va] una risposta solamente all'interno di una prospettiva di filosofia della storia», perché «il soggetto della datità non [era] un soggetto identico, come se fosse privo di storia, ossia trascendentale, ma assume[rebbe] una forma sensata, una forma storica e mutevole, solamente attraverso la storia». Tale problema non era tuttavia «mai stato posto nell'ambito dell'empiriocriticismo, neanche di quello attuale, ed esso, al posto di quel problema, ha accettato ingenuamente il punto di partenza kantiano». L'altro tema su cui Adorno si soffermava (evidentemente collegato a questo) riguardava l'insufficiente risposta dell'empiriocriticismo al problema che oggi saremmo portati a chiamare dell'intersoggettività (risolto sulla linea delle analogie dell'esperienza e presupposto dal suo postulato di verificabilità degli enunciati). T.W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., pp. 53, 45-46.

terminato fenomeno³⁶³, così da permettere a nuovi particolari di riemergere nell'apparenza, liberando le possibilità insite nel *Dasein* dal calco di universali astratti e apriori. Il compito del filosofo, inevitabilmente svolto all'interno di una cultura specializzata, sarebbe così diventato in primo luogo quello di *criticare la totalità*: poiché universale e particolare non dialogano, il discorso andava impostato, per Adorno, come una protesta dei particolari contro gli universali. Si trattava di un lavoro di Sisifo, tenuto conto di come la conciliazione rappresentasse una figura negativa, non godendo, similmente alla cosa in sé kantiana, di alcuna rappresentazione ricavabile dalla connessione fenomenica.

Nel pensiero adorniano questo moto “sistematico-antisistematico” veniva inoltre spiegato come una *totalità critica*. Programmaticamente, Adorno formulava questo aspetto nella *lectio* inaugurale all'Università di Francoforte, quando propose di muoversi in uno spazio volutamente antinomico – al contempo filosofico e anti-filosofico – evidenziando da un lato l'impossibilità di abbracciare col pensiero la totalità e insistendo dall'altro sul concetto di filosofia intesa come tensione verso la totalità. Una volta pervenuto a queste due forme opposte e complementari di consapevolezza, egli si apprestò a individuare il compito della filosofia nella creazione di modelli – o costellazioni concettuali – che fossero in grado di render conto sia dell'irrazionalità del reale sia del forte livello di integrazione proprio delle società del tardo capitalismo. Nel concetto di costellazione (talvolta configurazione) – che attraversa la produzione adorniana³⁶⁴ dalla citata lezione su “L'attualità della filosofia” (1931) fino ai *Tre studi su Hegel* (1963) e alla *Dialettica negativa* (1966), per arrivare infine alla *Teoria estetica* (1970) – possiamo dunque rintracciare una delle figure tanto più problematiche quanto più originali del suo pensiero. Sebbene il tema della costellazione sia stato sviluppato con una certa esitazione da Adorno – verosimilmente a causa del rifiuto di ogni metodologia – in tale figura emergeva un tentativo di risolvere quel movimento “verso e contro la totalità” caratteristico del filosofare adorniano. Da un lato, infatti, questo concetto nasceva dalla constatazione che alla filosofia occorresse innanzitutto un bagno d'umiltà, che non la irrigidisse nella falsa pretesa di giungere a totalità definitive e pretestuose. Dall'altro, tuttavia, la teoria della costellazione non conteneva un mero «motivo critico-conoscitivo» ma, quale «luogo della

363“Imitando” la logica dell'avversario, Adorno la rivolse contro di esso nell'autoriflessione: «Essa afferra con i mezzi della logica il carattere coercitivo di essa, sperando che ceda. Infatti quella coercizione è anche apparenza mitica, l'identità coatta. Tuttavia l'assoluto, quale balugina nella metafisica, sarebbe il non identico che comparirebbe solo dopo la dissoluzione della coazione d'identità. Senza la tesi d'identità la dialettica non è l'intero; ma allora non è neanche peccato mortale abbandonarla in un passo dialettico». T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 364.

364La persistenza di tale tema nel pensiero adorniano è stata evidenziata soprattutto da Albrecht Wellmer, il quale ha ritenuto di scorgere nella *lectio* inaugurale di Adorno, «tutti i motivi rilevanti del suo pensiero». A. Wellmer, “Adorno. Anwalt des Nichtidentischen”, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, p. 139.

metafisica come rifugio da quella totale», annunciava il “trasferimento” del sistema nella micrologia³⁶⁵. In breve, Adorno non intendeva liquidare ma proseguire la metafisica come micrologia. In modo forse paradossale, potremmo affermare come egli abbia mantenuto una sistematica teorizzando il frammento: la lettura delle configurazioni presupponeva che i fenomeni si dessero all'interprete sotto forma di compagine sistematica. A ben vedere, in altre parole, il particolare da mettere in luce nella sua “eccedenza” potrebbe definirsi tale solo laddove sia riferito a una totalità che lo contenga nelle sue strutture³⁶⁶.

Nella panorama letterario sul tema si tende spesso a sottolineare le affinità fra i “modelli” di Adorno – i quali proposero un ridimensionamento delle pretese di esaustività della teoria filosofica sicuramente anche in risposta al proliferare di sistemi chiusi e onnicomprensivi nel panorama accademico otto-novecentesco – e i “tipi ideali” di Weber. Tuttavia, va da sé che la questione non fosse riconducibile a quest'unica filiazione, perché le fonti relative a un tema così cruciale furono evidentemente ben più numerose. Del resto, se la scepse adorniana accolse suo malgrado l'ammonimento weberiano sul disincantamento del mondo attraverso la ragione – come testimoniava l'*incipit* della lezione su “L'attualità della filosofia”³⁶⁷ –, era indubbio che la logica “esemplare” esibita nella tipologia di Weber non costituisse unicamente una fonte di ispirazione, quanto piuttosto un riferimento polemico. Altrimenti detto, gli stessi tipi ideali si avvalsero della medesima metodologia contro cui Adorno mise in campo un diverso approccio al metodo definitorio della filosofia³⁶⁸. Il suo fine non era quello di mo-

365 Nell'idea di costellazione il pensiero sarebbe «solidale con la metafisica nell'atto della sua caduta». T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 365.

366 Questo carattere sistematico sarebbe dovuto alla veste categoriale in cui compaiono i fenomeni. Sostenere ciò nulla toglie alla «forma frammentaria, saggistica e aforistica» del pensiero adorniano, sottolineata nella retrospettiva di Leo Löwenthal e ispirata ad autori quali Nietzsche, Kraus o Benjamin (nonché innervata dal procedimento paratattico hölderliniano tramite l'influenza di quest'ultimo). L. Löwenthal, “Adorno und seine Kritiker”, *Schriften, IV*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, p. 59. Sul nesso Adorno-Hölderlin si rimanda invece a Bozzetti M., “Die metaphysische Passivität. Adorno lettore di Hölderlin”, in M. Ferrari, A. Venturelli (a cura di), *Theodor Wiesengrund Adorno. La ricezione di un maestro conteso. Atti del seminario internazionale di Villa Vigoni. 2 aprile 2003*, Leo S. Olschki, Firenze 2003, pp. 135-147.

367 T.W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., p. 37.

368 L'idealtipo restava uno strumento metodologico astratto, finalizzato alla costruzione di un tipico e di un essenziale che prescindeva del tutto dai caratteri individuali o medi contenuti nell'estensione di un determinato concetto. Inoltre, similmente a quanto suggerito da Cohen (criticato da Horkheimer nella tesi di abilitazione), il modello weberiano era ispirato a Kant nella misura in cui impiegava un'idea che, in forma pura, non trovava corrispondenza alcuna nella realtà, fungendo semmai da ausilio per l'impostazione ipotetica di una vera e propria indagine empirica. Infatti, l'idealtipo «rappresenta un quadro concettuale, il quale non è la realtà storica, e neppure la realtà “vera e propria” [...]: ha il significato di un puro concetto limite ideale, a cui la realtà deve essere commisurata e comparata, al fine di illustrare determinati elementi significativi del suo contenuto empirico». M. Weber, *Il metodo nelle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1967, p. 112. Tale definizione è incompatibile perlomeno con la distinzione fra interpretazione e ricerca proposta da Adorno: «Il dualismo di intelligibile ed empirico (come lo ha definito Kant e come prima della riflessione post-kantiana era stato definito da Platone, in cui lo spirito risiede ancora esplicitamente nel cielo delle idee) si riferisce all'ideale della ricerca e non a quello dell'interpretazione; si riferisce a quell'idea della ricerca che attende la riduzione della domanda a elementi dati e conosciuti e nella quale nulla sarebbe tanto necessario quanto una risposta definitiva». T.W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., pp. 48-49.

dellare la realtà a partire dagli ideali, così come avveniva perfino in quella prospettiva “aperta” che intendeva guardare alle cose mediante la lente di un’idea regolativa. Semmai il procedimento adorniano tese a emancipare il pensiero dalle “cattive idee”, adottando una dialettica negativa – un gesto autodissolventesi – capace di svelare gli elementi incongrui, ovvero quegli elementi che possono essere collocati in forme di pensiero precostituite e altrettanto soggettive solo venendo deformati o annichiliti. Anche in questo senso si trattava di una reazione a una tradizione ritenuta ormai obsoleta poiché estranea alla realtà stessa da cui aveva avuto origine e che avrebbe dovuto, eventualmente, rinnovarla. Necessario era dunque un continuo aggiornamento del lessico filosofico, in cui i vecchi nomi dovevano essere ricombinati in nuove formule, in nuovi significati. Adorno assumeva, in altre parole, un atteggiamento scettico che era tuttavia in grado di far “sopravvivere” il momento unificante:

[S]enza negazione della negazione, ma anche senza affidarsi all'astrazione quale principio supremo, non perché si sale per gradi dai concetti al più universale dei concetti superiori, ma perché essi entrano in costellazione. Questa illumina lo specifico dell'oggetto che per la procedura classica è indifferente o ingombrante. [...] Solo le costellazioni rappresentano da fuori quel che il concetto ha reciso all'interno, quel più che esso tanto vuole, quanto non può essere³⁶⁹.

Esasperando la metafora: «Il rapporto delle idee con il cielo è oscuro e problematico e lascia soltanto la traccia di una debole speranza»³⁷⁰. Inoltre, che Adorno stesse protestando contro gli effetti edulcoranti di un idealismo pronto a esaltare se stesso attraverso la condanna di una scienza ritenuta incapace di cogliere o salvaguardare il senso propriamente umano delle cose – un motivo alla base tanto del kantismo antropologizzato quanto dell'antropologia gestaltista – era abbastanza pacifico: «[L]e nostre immagini percettive possono essere figure [*Gestalten*], ma il mondo nel quale viviamo, che non è costituito di mere immagini percettive, non lo è mai. Il testo che la filosofia deve leggere è un testo incompleto, colmo di contraddizioni e fragile: molto di tutto ciò può essere attribuito all'irrazionalità cieca del reale»³⁷¹.

Eppure, anche nelle costellazioni adorniane riecheggiavano temi gestaltisti. Rifiutando l'indagine naturalistica del positivismo, con la sua pretesa di rinvenire nei “dati” l'origine ultima dei significati, e la sua implicita adesione a una concezione atemporale della natura – la cui “caducità” inficiava invece ogni operazione di catalogazione fissa, facendo venir meno l'idea di un fondo costante su cui l'uomo esercitava il proprio arbitrio nominalista –, Adorno abbozzava un'ermeneutica capace di «illumina[re] istantaneamente la domanda e, allo stesso tempo,

369T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 146-147.

370T.W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., p. 41.

371Ibid., p. 48.

[...] consuma[rla]»³⁷². L'interpretazione, in quanto lavoro sisifeo della filosofia, non presupponeva un senso, ma andava comunque alla sua ricerca: forte del dubbio, essa si approcciava a una determinata configurazione di dati, a un qualcosa di complesso, mettendone alla prova la tenuta. La composizione di teorie, concetti e teoremi nel discorso si poteva dire compiuta quando l'interprete approdava a un ordine dal quale non emergevano ulteriori interrogativi. A quel punto, però, la configurazione data all'inizio risultava evidentemente modificata. L'esito di questa sorta di *rebus* dipendeva quindi dalla costruzione di una buona chiave di lettura. Ma il *termine ad quo* dell'interpretazione non era quello di svelare un disegno razionale sotteso al modo in cui le “cose” appaiono – e qui si assumeva la sfida della modernità, rifiutando un senso al di là dell'apparenza e la sensatezza della storia sedimentata nelle immagini –, quanto la leggibilità della figura. Solo una volta codificata, infatti, l'immagine acquisiva quel senso che inizialmente, quando si presentava come un “muto” dato di partenza, non poteva avere. Questo modo produttivo di concepire il lavoro filosofico era certo legato al “superamento”, ma la figura tolta non si conservava in una sintesi sul modello della dialettica hegeliana. «La funzione della risoluzione di enigmi – si sosteneva – è quella di rischiarare e togliere in modo fulmineo la configurazione enigmatica»³⁷³.

Questa codificazione poggiava quindi sulla costruzione della chiave. Quando il discorso filosofico fosse riuscito a raggruppare gli elementi concettuali in modo tale da rendere intelligibili gli elementi di cui il “qualcosa”, su cui pretende di ragionare, è composto – nel tentativo di avvicinarsi quanto più possibile all'oggetto dando così contenuto al discorso – l'esito interpretativo assomigliava una sorta di folgorazione intellettuale, quasi a un'intuizione: l'attimo in cui la coerenza del discorso avrebbe fatto prendere corpo alla «riposta alla domanda generata dalla realtà»³⁷⁴. L'immagine problematica acquistava un senso, innescando una ristrutturazione cognitiva e *anschaulich*, accompagnata a una diversa configurazione. Come Adorno osservava in *Erkenntnistheorie*, se i dati erano qualcosa di già strutturato, essi non sarebbero più potuti essere frantumati arbitrariamente nelle astrazioni generate da meccanismi categoriali di natura del tutto soggettiva: si trattava infatti di unità complesse e piene di contenuto “sedimentato”, dotate di legalità e consistenza, a cui le forme di un pensiero che aspirasse alla concretezza non avrebbe dovuto soltanto tendere ma, in una qualche misura, anche “conformarsi”. In questo senso, la micrologia era una risposta al nominalismo e all'empirismo delle discipline scientifiche e delle correnti filosofiche che impiegavano metodi di analisi tradizionali pur avendo preso nota della complessità del reale. Per Adorno, un pensiero articola-

³⁷²*Ibid.*, p. 49.

³⁷³*Ivi.*

³⁷⁴*Ibid.*, p. 56.

to in astrazioni, ritagliate con precisione su una determinata porzione di realtà, rinunciava a pensare: infatti, se «i concetti diventano troppo limitati per relazionarsi ad altri concetti ed entrare in costellazione con essi»³⁷⁵, la frammentazione categoriale disgregava la realtà e, con ciò, ledeva l'universalità della lettura.

Sotto questo profilo, la filosofia adorniana era concepita come un lavoro intellettuale da svolgersi su immagini irrigidite in “fatti” o in «dati di fatto» da una “cattiva” concettualizzazione. Quanto cadeva sotto l'ombrello del positivismo finiva per reincantare il divenuto, mitologizzando le *Tatsache*. La sintesi che avrebbe “fatto” queste ultime operava infatti tramite simboli ritagliati su certe porzioni di realtà. Questi non venivano solo sostituiti progressivamente, in forza dell'idolatria della loro funzione rappresentativa, a tutta la serie di significati su cui i fatti si erano formati nel corso dell'esperienza passata, bensì essi si sarebbero anche dovuti sostituire a tutta la serie di significati incontrati nel corso dell'esperienza futura. Ciò dipendeva, in ultima analisi, dal sistema di riconoscimento innato, che costringeva il prossimo significato simile a inscrivere meccanicamente sotto un medesimo segno. Tuttavia, se proprio qui si presupponeva come i fatti risultassero dal decorso delle apparizioni, non vi era ragione di ignorare il loro susseguirsi, privandole di una “storia”: «Per riconoscerle non c'è bisogno di alcun tipo di visione o di intuizione speciali, non sono divinità mitiche [...], al contrario, devono essere prodotte dagli uomini e devono dimostrarsi legittime solo per il fatto che la realtà si aggrega intorno a loro in modo convincente»³⁷⁶.

Con la teoria della costellazione Adorno irrideva il positivismo alla cui scuola si era formato ma, nel farlo, ne teneva fermi alcuni punti da rivolgergli contro. Per apprezzare tale aspetto della sua ermeneutica occorre forse ricordare come il termine “enigma” fosse stato abbondantemente impiegato anche da Hans Cornelius. Più in generale, il positivismo adoperava la risoluzione di enigmi per spiegare ogni problema su basi empiriche, inserendo la realtà in una rete di connessioni di stampo causalistico – seppur nel modo in cui la causalità era resa, con Mach, uno *Zusammenhang*. Non è un caso che Adorno utilizzasse, alternativamente, anche «un'espressione meno astrologica e più scientifica» rispetto a quella di costellazione, sostenendo che nel “leggere enigmi” «la filosofia [debba] assumere gli elementi che riceve dalle scienze e riordinarli all'interno di costellazioni [...] oppure trasferirli in ordini di ricerca [*Versuchsanordnung*] modificabili», interpretando quindi la realtà senza senso «finché la domanda non venga tolta per mezzo della formazione di figure, di immagini, costituite dagli elementi isolati»³⁷⁷ – ovvero da teorie, concetti e categorie, presi in prestito dal discorso

³⁷⁵*Ibid.*, p. 55.

³⁷⁶*Ivi.*

³⁷⁷*Ibid.*, p. 49.

scientifico³⁷⁸. Adorno riteneva dunque che la teoria filosofica dovesse lasciarsi innervare dalle discipline specialistiche ma, al contempo, le affidò il compito di ricomporre la realtà parcellizzata e ipostatizzata dagli specialismi e dal positivismo del discorso scientifico.

Volendo istituire un paragone forse un po' ardito, si potrebbe scorgere nelle stesse immagini adorniane una remota eco, divenuta col tempo sempre più silente, delle teorie formali corneliane. Possiamo infatti ricordare come, nella sua insofferenza per il dualismo, Cornelius aveva rielaborato la deduzione kantiana dei concetti dell'intelletto, sostituendo le immagini mnestiche – su cui basava l'intera formazione categoriale – agli schemi trascendentali. In questo modo, i “monogrammi” interposti fra le categorie e le intuizioni non divenivano altro che forme simboliche, costruite nella ripetuta esperienza di oggetti rassomiglianti. Probabilmente influenzato dagli anni della formazione, anche Adorno rifiutava il dualismo e fece a meno dell'istanza mediatrice che Kant pose fra fenomeni e categorie. Come per Cornelius, anche in Adorno scomparvero i concetti puri. Non vi furono “terzi” a unire categorie e intuizioni, perché i concetti erano già riferiti alle condizioni fenomeniche. Di conseguenza, l'intuizione non veniva associata, a guisa di illustrazione, a un concetto logico indipendente, perché essa era già anche *logos*. Questa duplicità, stando alla quale il fenomeno sarebbe sia senso sia intelletto, ci sembra favorita dalla stessa ambiguità semantica del termine *Anschauung*, che riesce a indicare tanto l'immagine in senso grafico-astratto quanto la figura in senso materiale-concreto. Respingendo energicamente il dualismo kantiano, Cornelius parlava di «complessi di idee, singolarmente note da prima, cui solo il modo della loro composizione [*Zusammenfügung*] in una molteplicità [*Mehrheit*] determina il carattere del nuovo»³⁷⁹. Richiamandosi a questo punto, ovvero alla natura intellettuale dell'intuizione e ai modi della sintesi, la psicologia corneliana ricorreva perfino all'espressione “nuove combinazioni”³⁸⁰, nella quale possiamo scorgere un precedente, per quanto rudimentale, di quanto Adorno definiva «una combinazione di numeri»³⁸¹. Conseguentemente, anche Cornelius legava i complessi alla formazione di ipotesi concepite non come meri “strumenti ausiliari” [*Hilfsmittel*] di ricerca, ma come «esposizioni figurate del fenomeno»³⁸².

Si potrebbe obiettare come questo lessico non fosse certo un patrimonio esclusivamente

378«Rintracciare questi elementi è, invece, il compito della scienza». *Ivi*.

379H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 174.

380*Ivi*.

381T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 148.

382H. Cornelius, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 42. Merita di essere riportato il passo dove Cornelius accennava al “libero gioco” dell'immaginazione: «Come il mondo delle cose ci procura percezioni sensibili in una molteplicità inesauribile di legami anche noi, da parte nostra, possiamo ricomporre quella infinita molteplicità di figurazioni [*Gestaltungen*] delle “immagini mnestiche” in forme nuove. Sulla memoria legata alla serie dei vissuti passati s'innesta questo libero gioco della nostra fantasia come fattore nuovo della nostra vita intellettuale [*geistig*]». *Ibid.*, p. 20.

corneliano, e che esso appartenesse piuttosto a un'intera tradizione culturale nella quale possiamo inserire gli stessi idealtipi di Weber³⁸³. Ciò detto, si trattava certamente di un'eredità con cui Adorno dovette fare i conti anche nel tentativo di elaborare una filosofia predisposta a una qualche sorta di “superamento”. Inoltre, laddove le costellazioni contenevano elementi visuali, vale la pena chiedersi se questo aspetto non traesse spunto dalla psicologia dell'epoca – che altro non fu se non una teoria della conoscenza in veste gestaltista. Da ultimo, è d'obbligo sottolineare che la psicologia filosofica di Cornelius istituì già quel nesso fra sapere e aspettative che ritroviamo fra i *desiderata* dialettici dettati dalla penna di Adorno. Chiaramente, i “complessi” corneliani erano parte di una connessione “psico-sistemica” volta a incrementare una conoscenza sempre più astratta e onnicomprensiva della realtà, mentre le “composizioni” adorniane avevano un interesse fenomenologico declinato in modo critico-dialettico, teso a “smuovere l'Acheronte” del concetto reificato. La riformulazione degli schemi “antropologizzati” in microinsiemi concettuali contrastava la tendenza soggettiva a ricondurre l'apertura del senso – la possibilità di una storia non predestinata – al passato coagulato. In fondo anche Hegel, come riporta Gelb, assimilava la rappresentazione all'intuizione ricordata³⁸⁴. Solo spezzando la natura meramente simbolica del riconoscimento era allora possibile cogliere il divenire della “cosa”. In questo modo, la teoria oggettuale smise di fissare l'essere, anticipandolo sotto il segno dell'identità. L'espressione figurata e intellettuale dei fenomeni andava riletta così da offrire al soggetto «un certo spazio vuoto»³⁸⁵ e all'eccedenza la sua libertà. «Se lo spirito delle opere d'arte – scriveva Adorno nella *Teoria estetica* – fosse letteralmente identico ai loro momenti sensibili e alla loro organizzazione, allora non sarebbe altro che il complesso della manifestazione [...] Posto che lo spirito delle opere d'arte risplenda nella loro manifestazione sensibile, esso riluce solo come negazione di essa, come al tempo stesso altro dal fenomeno nell'unità con esso. Lo spirito delle opere d'arte inerisce alla loro configurazione, ma è spirito solo in quanto rimanda al di là di esso»³⁸⁶.

Concludendo, possiamo vedere nella teoria critica, considerata da questa angolazione, un antidoto contro un idealismo che, tentando di costituire la realtà a partire da se stesso, era riuscito soltanto a minare il carattere storico della cultura. D'altronde il rapporto fra uomo e natura non scaturiva dalla testa degli uomini, ma dalla prassi che essi intrattenevano fra loro e con l'ambiente nella propria epoca. Ed era quindi per guardare oltre che la mediazione avrebbe sempre dovuto smarcarsi dal primato di una sintesi soggettiva:

383T.W. Adorno, *Einleitung in die Soziologie*, cit., p. 209.

384A. Gelb, “Theoretisches über Gestaltqualitäten”, cit., p. 4.

385T.W. Adorno, *Beethoven. Filosofia della musica*, Einaudi, Torino 2001, p. 92.

386T.W. Adorno, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 2009, p. 94.

Il materialismo è in grado di realizzare il movimento che l'interpretazione filosofica svolge solo come esempio. La possibilità di questa realizzazione risiede nel fatto che la risposta non rimane nello spazio chiuso della conoscenza, ma impone il passaggio alla prassi. [...] Il materialismo ha definito questo rapporto tra teoria e prassi con un nome che ne attesta la provenienza filosofica: dialettica. Quando Marx rimproverava ai filosofi l'aver solamente interpretato in modi diversi il mondo e obiettava che si trattava invece di cambiarlo, non legittimava questa concezione con la sola prassi politica, bensì soprattutto con la teoria filosofica³⁸⁷.

387T.W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., p. 53.

«Finalmente si dovrà affrontare la questione del fascismo. Con ciò si pone subito il problema della “mediazione” psicologico-sociale»

T.W. Adorno a M. Horkheimer
Londra, 15 giugno 1936

«O era un eterno anniversario di Sedan?»
W. Benjamin, *Infanzia berlinese*

Kulturpessimismus

Gli aspetti decisamente contraddittori, ai limiti del paradosso, caratteristici del pensiero di Cornelius furono, a ben vedere, numerosi. La riconduzione dell'idealismo nell'empirismo, la fondazione psicologica dell'epistemologia, il nesso co-costitutivo di apriori e aposteriori, validità e genesi, idealità normativa e stati di fatto, la compresenza di un afflato libertario e di una sentita esigenza di rintracciare ovunque delle legalità, il soggettivismo trapassante nell'oggettivismo, il nominalismo basato su una concezione simbolica della memoria capace di legare a doppio filo l'ordine delle parole e l'ordine delle cose: pur non esaurendo la vasta casistica, questi rappresentano un significativo campione degli aspetti antitetici e apparentemente inconciliabili che il pensiero corneliano tentò di ricondurre a un denominatore comune, ovvero alla cosiddetta unità della persona o della coscienza personale. Quest'ultima fu, in ultima analisi, tanto un surrogato empirico-trascendentale dell'Io penso quanto lo specchio di una monolitica Umanità, intesa quale ultima cornice dove si agitano ombre e spettri di una duplicità, culturale e naturale, animata sia da elementi “spirituali” e superiori, sia da elementi “naturali” e inferiori – il cui rapporto andava declinato come una tassonomia di forme via via più complesse.

Ciò detto, nel novero delle contraddizioni corneliane ve n'è una che, forse, merita di essere considerata in maniera particolare, accordandole un'attenzione maggiore di quella che siamo soliti darle: si tratta della singolare commistione tra irrazionalismo e razionalismo. Non si tratta affatto di un tema secondario, bensì di un elemento importante – se non decisivo – per comprendere il pensiero corneliano, la cui centralità viene appena relegata sullo sfondo, ombreggiata ma non adombrata, dalla coltre intellettuale e logica di una produzione filosofica volta a ricondurre ogni ambito dell'esperienza sotto il limpido segno della scienza. A ben ve-

dere, inoltre, in Cornelius agirono motivi non distanti da quelli propri della fenomenologia husserliana. Anch'egli intese la filosofia come uno strumento necessario a porre le basi per una teoria del concreto e, al contempo, dei vincoli. Quello corneliano fu a suo modo un idealismo che dovette percepirsi superato e sconfitto, una filosofia che tentò tanto di infondere nuova linfa alle scienze quanto, viceversa, di lasciarsi rivitalizzare da altre discipline, delle quali si continuavano a disprezzare il volgare materialismo e il cieco meccanicismo:

Gli uomini hanno disimparato a riconoscere il divino in sé e nelle cose: natura e arte, famiglia e stato, hanno per essi solo l'interesse della sensazione. Perciò la loro vita vi fluisce senza alcun senso, e la loro cultura è internamente vuota e andrà in rovina. La nuova religione però, di cui gli uomini abbisognano, sboccherà solamente dalle macerie di questa cultura¹.

Questo severo giudizio e la profezia che lo accompagna concludevano il breve autoritratto filosofico pubblicato da Cornelius nel 1923. In quello stesso periodo la caduta inflazionistica del marco raggiungeva dimensioni drammatiche, alimentando una spirale di frustrazione e paure che poteva facilmente transitare dall'economia quotidiana alla storia universale. Le banconote perdevano valore, ciò che era cinquanta diviene cinquecento e, l'indomani, cinquemila, così quel pezzo di carta che ieri era tanto importante e che oggi non conta più nulla poteva ben servire come metafora – o fosca testimonianza – della scomparsa del “divino” nelle cose. In quello stesso anno veniva pubblicato il secondo volume del *Tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler, il cui sottotitolo, riprendendo una categoria molto popolare nella Germania dell'epoca, recitava: *Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*. Il precedente passo venne riportato da Jay in *The Dialectical Imagination*, e in tale sede venne commentato sbrigativamente: i toni “apocalittici” con cui Cornelius e, apparentemente, rispondendo più a esigenze stilistiche che a una reale convinzione, chiudeva il profilo filosofico, «erano certamente condivisi da molti nella fase iniziale di Weimar»².

Del *Kulturpessimismus* di Cornelius hanno preso nota anche numerosi altri commentatori, spesso mettendolo in relazione con l'atteggiamento maturato da Horkheimer nei confronti della ragione e dell'illuminismo, *nach dem versäumten Augenblick* di “realizzazione” della filosofia, quando si dovette fare i conti con la ricaduta nella barbarie anziché con l'avvento della società socialista. A riguardo si potrebbero riprendere le parole con cui Scholem disapprovò “Gli ebrei e l'Europa”, lo scritto horkheimeriano del 1939 quasi interamente incentrato sul tema del totalitarismo come esito dell'illuminismo: «[I]n seguito Horkheimer, dopo la strage

1 H. Cornelius, “Leben und Lehre”, cit., p. 19.

2 M. Jay, *The Dialectical Imagination*, cit., p. 45.

perpetrata a danno di milioni di ebrei, ha decisamente mutato la sua posizione sull'argomento»³. Di quale argomento si trattava? Del problema dell'antisemitismo o del fallimento della rivoluzione in Germania? Per trovare una risposta a questo interrogativo dobbiamo sfogliare il libro di Scholem a ritroso. Una decina di pagine indietro riportava infatti le dichiarazioni di Benjamin, il quale a suo tempo, stando a questa testimonianza, fece intendere a Scholem che la teoria critica degli scritti programmatici di Horkheimer fosse uno «pseudonimo [...] della parola marxismo, che le precauzioni politiche avevano reso tabù»⁴. Non è infatti un mistero che Friedrich Pollock avesse “abdicato” in favore di Horkheimer in modo da consentire all'*Institut für Sozialforschung* di avere una conduzione dotata di un profilo politicamente più “basso” rispetto a quello tenuto sotto la direzione dell'austro-marxista Carl Grünberg⁵.

Pur rifiutando con decisione ogni deriva verso le sirene radicali “leniniane” o bolsceviche di trasformazione della società, l'Istituto mantenne una posizione altrettanto poco conciliabile, perlomeno allora, con la linea politica adottata dalla socialdemocrazia tedesca, rea di aver accettato il compromesso “centrista” weimariano e, conseguentemente, di aver aspramente combattuto i partiti alla sua sinistra – ma non da ultimo rendendosi colpevoli dell'omicidio dei *leaders* spartachisti nel gennaio del '19. Horkheimer non fu mai iscritto al KPD, ma le passioni rivoluzionarie avevano iniziato presto ad agitarsi tra i suoi interessi. Con un afflato più espressionistico che marxista, nel 1919 assistette con Pollock alla parabola della repubblica consiliare di Kurt Eisner a Monaco, di cui criticò sì l'im maturità, ma non l'idea che la strada da seguire per una società migliore dovesse somigliarle. Una volta conseguita la maturità e tornato a Francoforte per proseguire gli studi, questa torsione politica del suo pensiero non fu smorzata in alcun modo dal forte conservatorismo dominante negli ambienti universitari. L'intensificarsi dell'attività accademica e la radicalizzazione politica proseguirono parallelamente: nello stesso periodo in cui Cornelius lo prese sotto la propria ala protettrice, premiandone tanto l'intelligenza quanto il coraggio⁶, grazie a Pollock, col quale viveva a Kronberg, Horkhei-

3 Il titolo, di cui Scholem lamentò «la mancanza di riferimento al contenuto del saggio», fu però opera di Adorno. G. Scholem, *Walter Benjamin*, cit., p. 338-339.

4 *Ibid.*, p. 320.

5 «Pollock e Grossman erano compromessi politicamente; Horkheimer no. Certamente la ragione per cui venne candidato il collaboratore che non svolgeva un ruolo di particolare rilievo, fu soprattutto che Pollock era disposto a rinunciare in favore dell'amico». R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, cit., p. 48.

6 Horkheimer descrisse così il suo primo incontro col professore monacense: «Cornelius stava tenendo una lezione sull'estetica trascendentale di Kant. Sono esattamente in grado di ripetere cosa disse. Egli era, invero, un critico dell'estetica trascendentale kantiana. Si fermò e disse: “Ci sono delle domande?”. Alzai la mano dicendo che non avevo una domanda, piuttosto un'obiezione, perché ero d'accordo con l'estetica trascendentale proprio come lo era stato Schopenhauer, e gli spiegai quanto pensavo proprio là nell'aula universitaria. Fu allora che lui disse, abbastanza forte da farsi sentire da tutti: “Certo, penso che avremmo bisogno di discuterne più dettagliatamente. La prego di venire dopo nel mio ufficio. Lo feci, e quel momento segnò l'inizio del mio percorso accademico, per cui vinsi il suo lungo affetto». Riportato in J. Abroimet, *Max*

mer entrava subito contatto con l'Istituto. Quello stesso Istituto che, appena tre mesi e mezzo dopo la sua fondazione, avvenuta il 3 febbraio 1923 su decreto ministeriale prussiano, dava vita alle otto giornate delle *Marxistische Arbeitswoche*⁷.

Grossomodo negli stessi anni, anche Hans Cornelius intraprese un proprio percorso di politicizzazione: «[G]li eventi politici mi spinsero dalle questioni teoretiche a quelle pratiche. Nella follia della guerra non potei veder altro se non le conseguenze dell'oscurità universalmente dominante circa le fondamentali condizioni dell'esserci sociale»⁸. Iscrittosi all'SPD⁹, Cornelius iniziò a battersi per la riforma della valuta tedesca in Germania e all'estero¹⁰, pubblicò articoli internazionalisti sulla *Sozialistische Monatshefte*¹¹, tenne discorsi pubblici alla cittadinanza e agli studenti francofortesi durante le agitazioni del 1918-19¹², intervenne sulle questioni relative alla Società delle nazioni¹³ e, sull'importanza di creare un'entità politica eu-

Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School, cit., p. 53.

7 «Nei primi anni venti, durante la fase in cui in Unione Sovietica, con l'introduzione della Nuova politica economica [...] e con l'avvio di un nuovo *modus vivendi* con gli Stati capitalistici, si traevano le conseguenze dalle mancate rivoluzioni in Occidente, mentre in Germania ancora perduravano il periodo di crisi e la speranza in una internazionalizzazione della rivoluzione; e quando ancora non c'era stata la “bolscevizzazione” del partito e sembrava esserci ancora lo spazio per un confronto e per una discussione teorica al suo interno, vi furono una serie di tentativi da parte di intellettuali di riflettere sul carattere e sulla funzione della teoria e della prassi marxiste. Tra questi “una settimana di studi marxisti”. I promotori furono Felix Weil, finanziatore dell'iniziativa, e Karl Korsch che già negli anni precedenti aveva organizzato in Turingia delle “accademie estive”». R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, cit., pp. 24-25.

8 H. Cornelius, “Leben und Lehre”, cit., p. 92.

9 Cornelius dichiarò di esser stato un membro della socialdemocrazia tedesca dal 1918 e di non aver mai lasciato il partito. Avendo vissuto in Svezia dal 1° luglio 1930 al 1° ottobre 1934 fu probabilmente dimesso dalle liste e, in ogni caso, “mancò” allo scioglimento del partito. H. Cornelius, “Fragebogen”, cit.

10 Un articolo cornelianiano del 1921 sulla stabilizzazione della valuta fu pubblicato nel 1922 sulla Rivista Bancaria col titolo *Il problema della valuta tedesca*. Rivista Bancaria a H. Cornelius, 2 novembre 1922, *Ana 352. Persönliche Dokumente von Hans Cornelius. Varia*. [BSB]. Sulle riparazioni si veda invece: H. Cornelius, “Die Politik der Vernunft und die Reparationen”, *Heilbronner Sonntags-Zeitung*, 27 maggio 1923.

11 Non è possibile identificare il saggio: probabilmente si trattava di un intervento sulla Società delle nazioni. A ogni modo, la redazione della rivista scrisse: «[I]l pensiero di una comunità operaia continental-europea che domina anche lo spirito di questo lavoro» doveva essere espressa «con ancora maggior forza», sebbene l'articolo andasse nell'«identica direzione della *Sozialistische Monatshefte*». Josef Bloch, il curatore della rivista, osservava compiaciuto che l’“intero” trattato dal professore monacense era il postulato di una produzione politica socialista. Cornelius veniva redarguito sull'opportunità di accennare a una collaborazione fra il bolscevismo tedesco e quello russo: i due erano “assolutamente opposti”, tanto che il primo si era rilevato un “nemico” della Russia. Solo quando “si spezzerà” il bolscevismo, continuava Bloch, sarebbe stato possibile parlare di una collaborazione fra la Russia e l'Europa. J. Bloch a H. Cornelius, 28 giugno 1921, *Ana 352. Briefe an Hans Cornelius* [BSB]. La *Sozialistische Monatshefte. Internationale Revue des Sozialismus* fu un organo indipendente ma vicino all'ala revisionista dell'SPD, attorno a cui finirono per orbitare larghi strati della sinistra, fra i quali anche anarchici e sionisti.

12 Stando alle dichiarazioni di Cornelius questi appelli, il primo dei quali rimase inedito, furono intitolati: *Rede an die Bürgerschaft Frankfurts* (1918), *Improvvisierte Strassenrede zur Beruhigung der Studentenschaft und der Massen in Frankfurt* (1919).

13 Nel lascito di Cornelius sono conservate numerose versioni di un testo, risalente al 24 gennaio 1919, indirizzato direttamente all'attenzione di Wilson. H. Cornelius, “To Sir Wilson President of The United States of America”, *Ana 352. Politik* [BSB]. Da rilevare è quanto tale politica “personalistica” di Cornelius fosse registrata negativamente dal giovane Horkheimer. Nel 1921 quest'ultimo scriveva a Rieker: «Non ho trovato Cornelius come lo desideravo. Malgrado la bella lettera che ha scritto per il nostro lavoro penso di trovare nel suo atteggiamento qualcosa come un rancore forse a lui stesso inconscio. [...] In fondo egli è quanto più lontano possibile dalle nostre idee morali e politiche. Il peggio è che lo ritengo ambizioso. Però dà prova di un'incredibile mancanza di carattere nello spedire una riforma per le finanze sia a [Hugo] Stinnes [industriale

ropea¹⁴, spese toni per l'epoca decisamente antinazionalisti. Di lui Pollock ricorderà, con una certa stima, che era «un insegnante appassionato [...] in molti modi l'opposto dell'immagine corrente di un professore universitario tedesco, e in forte opposizione con la maggior parte dei suoi colleghi», che «non esitò mai a confessare pubblicamente le sue convinzioni politiche e la propria disperazione per l'odierna civilizzazione»¹⁵. Sostanzialmente d'accordo su questo punto, dopo aver comunque rilevato come la “disperazione” non fosse certo una prerogativa corneliana nella percezione degli eventi di quegli anni, Jay schematizzava così il profilo politico del mentore del futuro direttore dell'Istituto: «Ciò che sembra aver avuto un impatto erano le convinzioni culturali umanistiche di Cornelius [...] Horkheimer era sicuramente attratto dalle tendenze politiche progressiste di Cornelius. Questi fu un internazionalista dichiarato e un oppositore dell'impegno bellico della Germania. Sebbene non fosse un marxista, venne espressamente considerato come un radicale dalla maggior parte dei membri conservatori della facoltà francofortese. Ciò che sicuramente ebbe un suo impatto su Horkheimer fu il suo pessimismo culturale, che egli combinava con la sua politica progressista»¹⁶. Sarebbe stato Pollock a suggerire a Jay che l'influenza di Cornelius su Horkheimer poteva «difficilmente essere sottostimata»¹⁷.

Al fine di valutare l'effettivo peso di queste affermazioni e, al contempo, provare anche a rivedere quei giudizi – non affatto rari – che intendono negare ogni diretta influenza del magistero di Cornelius nella figura di Horkheimer, è opportuno prendere in esame due ordini di considerazioni: da una parte, infatti, sia nella corrispondenza con Riekher, sia nei propri quaderni di appunti, Horkheimer fece emergere sufficienti ragioni di conflitto con colui che, per quanto eccentrico e “radicale”, rimaneva un esponente del tradizionale mondo accademico

e deputato della *Deutsche Volkspartei*] sia a [Rudolf] Hilderling [economista e politico dell'SPD]». M. Horkheimer a R. Riekher, 17 ottobre 1921, in M. Horkheimer, *Briefwechsel 1913-1936*, cit., p. 68.

14 Dopo peripezie editoriali, Cornelius riuscì a pubblicare la propria “versione” della *Mitteleuropa* (1915) di Friedrich Naumann. Diversamente da quest'ultima, il progetto corneliano insisteva sulla necessità di dare vita a uno stato federale anziché a una federazione di stati. Solo la realizzazione di quest’“idea” avrebbe impedito «spargimenti di sangue» garantendo il mantenimento della pace. Il tema kantiano della repubblica universale fu un'occasione per criticare il bolscevismo: «Contro il tradizionale disprezzo del pensiero dello Stato da parte degli operai, dovuto dal malgoverno economico dello stato classista, le esperienze della guerra mondiale sono diventate un contrappeso sanante, che ci ha mostrato sulla nostra propria pelle di aver bisogno dello Stato, e di uno estremamente duro, per assicurare il nostro lavoro sui valori. Oggi nessuno farebbe più proprio lo scherno lassalliano sullo “Stato guardiano notturno”. Se noi tuttavia, conformemente alla vecchia ideologia del marxismo, non vogliamo più alcuno Stato, non possiamo più perseguire neanche fini politiche: perché cos'altro sarebbero i fini politici se non i fini statali? Questo sia detto per inciso onde evitare un'obiezione storicamente ovvia ma oggi non più valida». H. Cornelius, *Völkerbund und Dauerfriede*, Müller, München 1919, pp. 6, 22, 33. Nel 1926 Cornelius tenne all'Università di Francoforte il *Rede zur Eröffnung der Zusammenkunft der pazifistischen Studentenbünde* (non pubblicato).

15 Vedi nota 70, p. 58.

16 *Ivi*.

17 *Ibid.*, p. 44.

della Germania guglielmina¹⁸, mentre non dovettero essere di diverso tenore i giudizi espressi a Villa Horkheimer, ovvero nella ristretta cerchia dei suoi conoscenti; dall'altra, sussistevano però anche significativi punti di contatto – o, se preferiamo, terreni di confronto – per esempio nella comune stima per il pensiero schopenhaueriano, la quale aveva, come abbiamo anche cercato di far emergere in precedenza, delle precise connotazioni filosofico-politiche, sollevando infatti la questione dell'idea di giustizia nella società. Non si trattava di un aspetto secondario poiché, proprio sulla scia di Schopenhauer, la linea “antropologizzata” del kantismo, che prese le mosse da Lange, gettò le basi per una torsione real-utopica del criticismo. È a questo riguardo che emerge un tratto interessante: considerando come, proprio sul significato del pessimismo schopenhaueriano, Cornelius e Horkheimer si trovassero in sostanziale disaccordo, possiamo individuare nella prossimità la cifra della distanza, il maturare di un disaccordo tra “consanguinei”, fra pensieri che aspiravano entrambi alla costituzione ideale della società – e, proprio per tale ragione, destinati a una rottura insanabile.

Se dovessimo quindi segnalare una “casa comune” tra Cornelius e Horkheimer – oppure, alla luce di quanto abbiamo appena detto, un'arena di confronto – questa andrebbe individuata nel pessimismo culturale. Tuttavia, alcune precisazioni sono d'obbligo. Sebbene la categoria di *Kulturpessimismus* abbia dei confini forse eccessivamente ampi e sfumati, è lecito collocarvi Cornelius nella misura in cui il suo atteggiamento si rivelò – a un livello forse non immediatamente evidente, considerando la sua vicinanza ai sobri ambienti della scienza sperimentale – estremamente sospetto nei confronti della modernizzazione, intesa come un processo in cui la civilizzazione stava prendendo il sopravvento sulla *Kultur*. Rispetto alla tecnica egli assunse una posizione decisamente ambivalente poiché, se da un lato fu un ammiratore dei progressi delle scienze naturali che erano state capaci di apportare un considerevole miglioramento alle condizioni di vita più elementari, in particolare riducendo la mortalità infantile e salvaguardando, più in generale, lo stato di salute degli individui, dall'altro è evidente come il suo idealismo ritenesse di poter scorgere *chiaramente* nella desecolarizzazione i segnali di una catastrofe che avrebbe trascinato con sé l'intera civiltà. La carica spengleriana del

18 Le annotazioni del periodo 1926-1931, pubblicate da Horkheimer nel 1934 sotto lo pseudonimo di Heinrich Regius all'indomani della sua emigrazione a Zurigo, testimoniano l'interiorità di questo conflitto. Pregnanti alcuni brani di “Discussioni filosofiche in salotto”: «[N]elle conversazioni dotte che si ascoltano in ambienti selezionati il motivo per cui la gente si dà tanta importanza spesso mi interessa più del problema trattato. Ho scoperto ad esempio che una buona parte delle discussioni si spiega principalmente con la concorrenza personale e la brama di pubblicità degli accademici che vi partecipano. Costoro si sforzano di dimostrare la loro abilità nel distogliere dai problemi reali educando a metodi oscuranti di pensiero e scovando problemi remotissimi. [...] Purché ciascuno se la cavi bene e nella mischia incruenta si affermi come particolarmente intelligente e utilizzabile. Talvolta – in particolare se si svolgono in presenza di profani ricchi – tali dotte conversazioni rievocano i tornei medievali, solo che in esse non ci si cimenta immediatamente al servizio e per la gloria di belle donne, e le si intende piuttosto come un test attitudinale per una brillante carriera». M. Horkheimer, *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931*, Einaudi, Torino 1977. p. 9.

passo finale di *Leben und Lehre* non rappresentò insomma un caso isolato. Parallelamente alla percezione di una crisi ineluttabile troviamo l'idea di un meritato *Zugrunde gehen* delle forme culturali, non più atte a contenerla poiché ormai prive di senso: una suggestione latamente anassimandrea dominava con insistenza il pensiero di Cornelius. Questa commistione di pessimismo e progressismo a cui si riconduce la sua filosofia andrebbe dunque meglio sviscerata, poiché i toni “apocalittici” furono usati dal professore monacense a più riprese, e non solo agli albori della repubblica weimariana, come invece viene suggerito dalla lettura di Jay.

Sarebbe però troppo semplice il ricondurre tale deriva a un generale “declino dei mandari-
ni” al quale Cornelius partecipò, oppure considerarlo il riflesso di una retorica verso cui nessuno, all'epoca, fu in fondo davvero immune. Forse, per comprendere tale caratteristica è necessario ricordare il malcelato orrore per la massa che il professore monacense, quale esponente della borghesia *bohémienne* weimeriana, nutrì, seguendo un'accezione, tipicamente *fin de siècle*, che ancora non la distingueva dalla “folla” inferocita: «[L]a folla non è soltanto impulsiva e mutevole. Come il selvaggio, essa non ammette ostacolo tra il suo desiderio e l'avverarsi di questo desiderio, e tanto meno quando il numero le dà il sentimento di una potenza irresistibile»¹⁹. Il tema dell'anonimia delle masse metropolitane, asservite al Moloch divoratore e maligno della macchina, offriva elementi di critica al progresso che, come fu poi dimostrato da Kracauer nel suo studio sul cinema weimariano²⁰, non furono esenti da quella diffusa repulsione verso la moderna società di massa e, soprattutto, verso la sua definitiva affermazione storica, che lentamente aprì in Germania la strada al *Führerprinzip*. Il contrasto fra l'individuo, appartenente necessariamente all'*élite* borghese, che riteneva di possedere determinate doti, e la passività di una massa disumanizzata che covava un risentimento potenzialmente esplosivo nei suoi confronti, fu un fenomeno che a ben vedere percorse trasversalmente gran parte della cultura dell'epoca, riflettendosi in varie maniere nell'arte e nella letteratura²¹. A ciò partecipò lo stesso Cornelius che, nella sua condanna dell'atomizzazione sociale e nel suo anti-macchinismo, non esitò a emettere un giudizio grossolano sulla primitività della massa priva di valori, dando libero sfogo ai propri timori dovuti all'incapacità dei poteri costituiti di

19 G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano 1970, p. 63.

20 Nella sua ricostruzione retrospettiva Kracauer rilevò come le immagini dei nani schiavizzati di *Metropolis* fossero piaciute a Hitler e Goebbels, evocando loro, nel medium estetico, l'immaginario di un possibile trattamento degli ebrei nei KZ. S. Kracauer, *Il cinema tedesco. Dal Gabinetto del dottor Caligari a Hitler*, Mondadori, Milano 1977.

21 Di per sé questo tema si prestava però a molteplici letture. *Massa e potere* di Canetti, la *Psicologia delle masse* di Freud, l'idea horkheimeriana di una “rivolta della natura” (*Eclisse della ragione*) o lo stesso aforisma adorniano sul *böser Kamerad* dei *Minima moralia*, per citare solo alcuni esempi attinenti o vicini alla teoria critica, furono voci del medesimo *Zeitgeist*. Eppure questi autori tentarono di problematizzare la questione senza trarre conclusioni semplici da un fenomeno complesso, quale era l'avvento della moderna società di massa.

conferirle forma e struttura:

La ricerca di un [...] comportamento illiberale, perché segue solo il proprio piacere e non la ragione, risiede nel sangue dell'uomo, educato da una lunga illibertà esteriore, a quell'atteggiamento servile che oggi vediamo impresso come un marchio, quasi senza eccezione, sul volto di tutti i membri delle classi. Questo atteggiamento servile darà sempre priorità all'agire in base al piacere momentaneo e al proprio supposto vantaggio, ossia secondo gli impulsi dell'egoismo anziché secondo le esigenze della riflessione razionale. Per questi affari di una libertà bestiale non sussistono né ordine né legge, né timore né rispetto, fintanto che attraverso di esse debbano essere limitate solo minimamente le loro voglie. La natura schiava che si sente sola alla catena, si crede subito anche sciolta da ogni rispetto per l'ordine ragionevole, da ogni delimitazione della sua brama dovuta da riguardi più elevati, e pecca contro la libertà degli altri, come contro le condizioni del benessere comune, nel cattivo egoismo – per tacere delle esigenze dell'amor proprio. Nessuno presta attenzione volontariamente alle condizioni di vita dell'altro: le più elementari regole del decoro e della civiltà non esistono più dove la polizia o la forza dello stato non costringano alla loro validità²².

Che proprio la “vita fluisse senza senso” nelle istituzioni in cui si articolava l'organizzazione sociale era un tema che, volendo fare un altro esempio, compariva in un autore decisamente distante – seppur quasi “collega” – rispetto a Cornelius: Leo Frobenius, il direttore del *Forschungsinstitut für Kulturmorphologie*, annesso dal 1925 alla stessa Università di Francoforte. Soffermendosi sul medesimo problema, costui espresse preoccupazione per il fatto che uomini siffatti, ossia gli abitanti spersonalizzati delle metropoli in cui si trasformavano i cittadini²³, del tutto «sottratti alla circolazione universale», fossero alla fine incapaci di «cogliere l'ora del destino» [*Schicksalsstunde*]²⁴. In qualunque modo fosse descritta, paventata o annunciata, l'imminenza di una crisi delle scienze europee evocò spesso scenari di «sterilità e morte»²⁵ in cui fu innanzitutto la cultura tedesca a presagire la propria fine: «Dai discorsi di Humboldt sul genio delle lingue, a quelli di Frobenius sulla “parte che fu scritta proprio per

22 H. Cornelius, *Die Aufgabe der Erziehung*, cit., pp. 38-39.

23 Nell'agosto 1933 Frobenius, dopo aver avviato degli studi etnologici innovativi influenzato da Spengler, scriveva da Francoforte: «In questo periodo, fra milioni di nozioni singole, abbiamo appreso che la trasformazione della vita organica è ininterrotta. [...] Troppo specializzata è anche la visione degli Europei del nostro tempo. Si atrofizza, come una volta i tribolati morenti. E in noi albeggia un nuovo orientamento. L'immagine della metropoli con migliaia d'edifici impallidisce. Un'altra comincia a mostrare i suoi lineamenti. Il pensiero troppo specializzato del finalismo muore; e muove le giovani membra l'impulso a comprendere il senso della vita. Al disperdersi nel molteplice sottentra il congiungersi nell'unità. Con grandioso e crescente vigore, con magnificenza finora impreveduta, compare l'edificio». E più avanti, immaginando i tre stadi del divenire del mondo: «[P]rima lo stadio del “mondo puramente materiale”, poi quello del “mondo organico”, poi lo stadio della “civiltà”, appunto il “terzo regno”. Il primo, della progressiva determinazione di tipi; il secondo, degli speciali rapporti normativi; il terzo, della rinnovata aspirazione all'unità originaria. Nel primo stadio si procede dall'unità alla distinzione, nel terzo dalla distinzione alla sintesi». L. Frobenius, *Storia delle civiltà africane*, Paolo Boringhieri, Torino 1964, pp. 28, 71.

24 F. Jesi, *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1979, pp. 12-13.

25 *Ivi*.

noi” – ha scritto Furio Jesi – esiste una continuità di presupposti conciliabili con quelli del nazismo, anche se conciliabilità di presupposti non significa necessariamente complicità, o se, addirittura, dalla formulazione di quei presupposti si possono far proseguire linee che portano all'opposto del nazismo»²⁶.

Nelle lezioni universitarie del biennio 1964/65, in un ciclo intitolato *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* – un preludio ai “modelli” dedicati a Kant ed Hegel nella *Dialettica negativa* –, Adorno riprendeva il medesimo tema frobeniusiano dell'estraniamento delle istituzioni che, anche a suo avviso, si erano rese “indipendenti” dai singoli individui tanto da permettere con esse interazioni solamente mediate, per esempio artisticamente, cambiandolo tuttavia decisamente di segno. Tanto il “pessimismo culturale” di Spengler, che «paragona[va] gli uomini» alle “piante”, quanto la “morfologia culturale” di Frobenius, intesa quale «dottrina di una *Gestalt* comprensiva, chiusa e organicamente teleologica in se stessa», venivano anzi ritenuti complici di aver fomentato un atteggiamento “affermativo”, che «incoraggia[va] gli uomini, in un senso fatale, ad attivarsi all'interno della macchina spinta al successo della necessità storica»²⁷. È dunque significativo osservare come, prendendo il medesimo problema della specializzazione e del definitivo fallimento dell'idea (a dire il vero più appagante che realmente esistita) che la cultura dovesse o potesse cogliere e ritrasmettere l'intero senso della vita o della storia, Adorno abbia colto il pretesto per attaccare proprio coloro che non si trovavano a proprio agio con i meccanismi concettuali privi di strutture o schemi rigidi predeterminati. Niente era più lontano dalle intenzioni adorniane di accodarsi supinamente al coro di quanti invece preferirono abbozzare dei grandi costrutti sintetici. Non pare un caso che Adorno abbia insistito su questo punto fin dalla sua *lectio* inaugurale dove, toccando il nervo scoperto della rovina dell'idea di “sistema”, dell'«edificio immenso che la filosofia aveva progettato», rilevò come il “vecchio idealismo” avesse scelto “chiavi” e categorie interpretative “troppo grandi”, senza riuscire mai a «inserirle nel buco della serratura»²⁸. Su Spengler e gli spenglerismi il filosofo di Francoforte aveva inoltre già scritto un saggio nel 1950 dove, osservando sarcasticamente come il profeta del tramonto fosse stato «dimenticato con la rapidità della catastrofe nella quale, giusta la sua stessa teoria, la storia del mondo si accinge[va] ad immettersi»²⁹, adottava un atteggiamento critico più risoluto rispetto alla profonda ambiguità mostrata dagli intellettuali tedeschi nel periodo interbellico, quando, dopo l'iniziale successo editoriale questi avevano rapidamente condannato, schernito e dimenticato

26 *Ibid.*, p. 17.

27 T.W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, cit., p. 15.

28 T.W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, cit., pp. 54-55.

29 T.W. Adorno, “Spengler dopo il tramonto”, *Prismi*, cit., p. 39.

Il Tramonto. Adorno, al contrario, intese affrontare quest'opera controversa nella sua “verità” e “non-verità”³⁰. In ultima analisi, il fatto stesso che l'oblio fosse calato proprio quando la fatalità profetizzata andava assumendo forme concrete, rappresentava di per sé un “momento obiettivo”³¹.

Per Adorno questo nocciolo di verità riposava nella «grandiosità delle categorie impiegate»³², secondo una prospettiva «non dissimile dallo spirito che informava la guglielmina *Siegesallee*», per la quale «solo se il mondo si trasforma in un Corso della Vittoria, assume la forma che egli si auspica per esso»³³. Il “furore” totalizzante del pessimismo di Spengler, secondo cui tutto sarebbe corrosivo fin dalle fondamenta, rivelava implicitamente una tendenza intellettuale ad «attenersi a ciò che è fatto così e non altrimenti» e a «escludere la possibilità», ovvero i tratti tipici di un pensiero avverso ai tentativi di «prendere sul serio il possibile contro il reale»³⁴. Esso offriva la “caricatura” di una razionalità del reale, sulla quale aleggiava l'«amore per il destino»³⁵: il “novello Comte” aveva «fatto del positivismo una metafisica»³⁶. In quanto autore “nero” della borghesia – per riprendere qui una delle categorie con cui si rivalutavano i Sade e i Nietzsche nella *Dialettica dell'illuminismo* – Spengler veniva tuttavia raffigurato come un moderno Trasimaco: anziché far cadere i veli si era limitato ad additare la nudità³⁷. Laddove infatti i portavoce della critica progressista e storico-dialettica del liberalismo non avevano «mai messo in questione le idee di umanità, libertà, giustizia, bensì la pretesa della società borghese di rappresentare la realizzazione di queste idee», Spengler aveva capovolto la critica dell'ideologia, trasferendola «dalla comprensione della cattiva realtà a quella della cattiveria delle idee»³⁸.

Ciò detto, sarebbe sbagliato liquidare quest'ultima formulazione come manifestazione del carattere “nero” della stessa teoria critica adorniana, che ancora oggi pare soffrire di una ricezione incline ad accomunare il negativismo con le generali tendenze fosche e pessimistiche della sua epoca. Quella dedicata a Spengler fu un'analisi lucida e illuminista, forse una delle migliori interpretazioni dello spenglerismo che siano mai state scritte, e in cui Adorno tentò di penetrare le cattive ragioni degli schieramenti weimariani sfociati placidamente nello stesso calderone del fascismo. Da rilevare in modo particolare è come Adorno traesse conclusioni

30 *Ibid.*, p. 40.

31 *Ivi.*

32 *Ibid.*, p. 50.

33 *Ibid.*, pp. 50-51.

34 *Ibid.*, p. 56.

35 *Ibid.*, p. 55.

36 *Ibid.*, p. 54.

37 «A destra [...] il veder chiaro nelle ideologie fu tanto più agevole in quanto ci si disinteressava della verità che è contenuta nelle ideologie in forma sbagliata». *Ibid.*, p. 55.

38 «[D]imostrata dal fatto che esse non sono realizzate». *Ivi.*

diverse dall'avvento della società standardizzata e massificata. In fondo era l'epoca stessa a escludere la storia dalle sue immagini – un tema oggi più attuale che mai – e a propugnare miti dove lo spirito universale veniva rilanciato nella forma naturalistica di una “tassonomia”, di una “fisiognomica” della civiltà disseminata di “tavole sinottiche”, la cui conoscenza poteva al massimo procurare ai singoli la consapevolezza della loro oggettivazione. Una “cattiva natura” – come la definiva Adorno riecheggiando una delle categorie luckácsiane a lui care – veniva in primo luogo evocata dall'uso strumentale del concetto della storia. Dopo aver privato le categorie di ogni determinazione, secondo un'operazione che molto spesso tradiva, non solo nel caso di Spengler, un dilettantismo infiorato retoricamente, e aver rilevato la diffusa incapacità degli strati intellettuali di capire gli stessi fenomeni culturali, politici ed economico-sociali che gravavano sul proprio presente, si negava al pensiero la sua funzione illuministica: quella di incrementare la libertà e l'uguaglianza fra gli uomini.

Tornando a Cornelius, anche una rapida panoramica sulle opinioni di coloro che solitamente vengono collocati sul fronte “progressista” del pensiero dimostrerebbe quanto rare furono le sincere manifestazioni di fiducia nella possibilità che il “noi” della massa – un termine lasciato nella notte indifferenziata del collettivo – fosse capace di partecipare democraticamente alla riflessione politica o di autodeterminarsi, articolandosi faticosamente come soggetto dei propri canali di emancipazione. Invero l'intento dirigista e manipolatore non fu solo appannaggio dei nuovi poteri amministrativi, rei di aver spersonalizzato ed esautorato le vecchie forme di cittadinanza, ma s'impadronì, ad esempio, anche degli accalorati appelli per la creazione di un sistema d'istruzione statale, poiché in questi programmi umanistici gli autori tendevano più a inculcare idee senza parole e parole senza concetti, insegnando le nozioni ma non il loro sviluppo, e negando così l'autonomia degli uomini proprio mentre paternalisticamente la porgevano loro su un piatto d'argento. Anche qui l'avversione adorniana verso ogni forma di divulgazione va contestualizzata nelle condizioni che la determinarono, mentre spesso viene confusa con l'elitismo contro cui reagì. Proprio in virtù del fatto che il concetto enfatico di cultura, di cui gli esponenti della borghesia colta si sentirono gli ultimi depositari, avrebbe dovuto innanzitutto distinguerla dalla “natura”, costoro nutrono spesso un sentimento misantropico per le “bestie” incolte che sfilavano verso le fabbriche, finendo per invocare un loro addomesticamento nei ranghi della società.

La questione dello spenglerismo emergeva anche nella versione rivista della *Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie*, redatta da Horkheimer in collaborazione con Pollock nel biennio 1927-28. Significativo è osservare che, in questo lungo progetto di analisi in chiave materialistico-dialettica della storia della filosofia moderna, Horkheimer istituì

un collegamento contenutistico fra Spengler e gli indirizzi humiani, mettendo in dubbio il loro stesso valore illuministico:

Nell'*Essay* Hume chiari che nella storia umana vigevano altre leggi rispetto a quelle della natura fisica. Queste leggi non erano ancora note e perciò non si poteva aiutare gli uomini ad alleviare i loro mali sociali. [...] Così anche Hume sviluppa qui, già molto presto, una teoria che dovette precludersi visioni più ampie. Egli dice che una cultura tende in maniera naturale alla rovina dopo che ha raggiunto la sua fioritura, e che per rinnovarsi necessita del mutamento del terreno come una vera pianta. Questa è una teoria certo caratteristica (Spengler!) quanto falsa, che è nemica dell'illuminismo³⁹.

Sebbene alla fine degli anni Venti Horkheimer svolgesse sporadicamente la propria attività accademica ancora al fianco di Cornelius, è difficile non scorgere in queste righe l'acutizzarsi di un profondo dissidio sulla maniera stessa di intendere l'eredità illuministica nel pensiero filosofico moderno. Il passo appena citato come Horkheimer percepisse l'esistenza di un nesso – quello fra Cornelius e Spengler – che non si limitò a una presa di posizione dettata dall'inflazione monetaria nei primi anni weimariani – abbandonata magari, come rilevò sarcasticamente Adorno, nel periodo della stabilizzazione, quando «nessuno, in Germania, volle sentir parlare di una tesi come quella del “tramonto”»⁴⁰. Innanzitutto ci sembra opportuno ricordare come la società dell'epoca andasse politicizzandosi proprio durante gli anni Venti. Il mondo intellettuale tedesco, almeno in alcune sue frange, conobbe una svolta marxista già nel 1923, dopo la pubblicazione di *Storia e coscienza di classe*, o al più tardi nel 1925, con la rinascita degli studi su Marx – data in cui, per esempio, è da collocare la radicalizzazione di Kracauer e Benjamin. Horkheimer fu partecipe di questo movimento fin dal 1923, e ciò sia in virtù della sua amicizia con Pollock e Weil sia, per loro tramite, dei suoi contatti con gli ambienti di ricerca dell'Istituto francofortese.

Tuttavia, Horkheimer visse questa fase di politicizzazione come affiancata a un'intensa attività accademica che lo vide impegnato sul fronte filosofico-scientifico. I due filoni non erano però così estranei l'uno all'altro da non consentire alcuna mediazione, tanto che, nel corso di questo periodo, il giovane Horkheimer sembrò mettere in relazione le fila del dibattito filosofico contemporaneo sulla razionalità in un discorso coerente, sempre più orientato in direzione del materialismo storico. Un tale processo dovette condurre di per sé a una progressiva riflessione critica sulle posizioni espresse dal kantismo antropologizzato. L'allontanamento dalle posizioni corneliane corse dunque su un binario parallelo a quello della complessificazione del concetto di filosofia horkheimeriano. Tanto più che Cornelius stesso, nel medesimo

39M. Horkheimer, “Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie”, cit., p. 446.

40 T.W. Adorno, “Spengler dopo il tramonto”, cit., p. 39.

periodo, impresse una svolta fortemente politico-sociale al proprio pensiero, prendendo le mosse dalla costituzione psicologica per giungere, in via sistematica, a quella della società ideale. Mentre Horkheimer portava a compimento un ciclo di lezioni sulla filosofia moderna, Cornelius cominciò a redigere un primo progetto per un'opera che, inizialmente, avrebbe dovuto intitolarsi *Soziale Logik*⁴¹ – poi pubblicata in forma ridotta come *Aufgabe der Erziehung* nel 1928. Il passo citato precedentemente può quindi essere considerato una testimonianza diretta delle riflessioni horkheimeriane sui risvolti filosofico-politici non tanto del pensiero humaniano preso nel suo senso stretto, quanto del suo prolungamento storico nel kantismo antropologizzato del proprio “maestro”.

Logica sociale

Il carattere decisamente autoritario di una tradizione svuotata di senso – intenta a riprodurre se medesima seguendo un'astratta normatività che soffocava l'autonomia dell'individuo – si può ben cogliere, abbastanza esplicitamente, nelle prime battute del secondo capitolo della *Metacritica*. Nelle pagine adorniane, la critica di Husserl allo psicologismo era letta nei termini di uno smascheramento del ruolo coercitivo di quella gnoseologia che pretendeva ancora, perlomeno in linea teorica, di pervenire alla fondazione della validità del giudizio prendendo le mosse dal singolo individuo. Non è quindi improbabile che proprio Husserl abbia aperto gli occhi degli “allievi” di Cornelius, alimentando o confermando i loro sospetti nei confronti dell'individualismo astratto del *Sapere aude!* del “maestro”, il cui antidogmatismo volgeva facilmente nel proprio contrario. Nella psicologia trascendentale cornelianiana, infatti, i meccanismi di universalizzazione presupponevano l'universalità di un “noi”, fondata quantomeno nell'omogeneità della natura umana se non nella voce della maggioranza. Nel secondo capitolo della *Metacritica*, Adorno proponeva appunto tali riflessioni, accusando Husserl di assolutismo logico:

Il distaccarsi dal *Dasein* conferisce alla dottrina husserliana dell'assolutismo logico una portata ben più vasta che non quella di una semplice varietà dell'interpretazione della logica formale. [...] La straordinaria efficacia del suo teorema, inizialmente del tutto particolare, si spiega soltanto col fatto che esso esprimeva energicamente la consapevolezza di un rapporto di cose molto più inquietante, consapevolezza che andava maturando già da molto tempo. Per la prima volta dalla decadenza dei grandi sistemi, la lotta filosofica contro lo psicologismo testimonia l'insufficienza dell'individuo come fondamento legittimo della verità, andando

41 Cfr. H. Cornelius, “Soziale Logik. Grundlagen der staatsbürgerlichen Erziehung”, *Ana* 352. *Politik* [BSB].

ben oltre la sfumatura neokantiana del trascendentale. Ma ora l'anti-individualismo non si limita a richiamare l'attenzione sulla priorità del Tutto rispetto al particolare, ma confessa addirittura lo sfacelo dell'individuo. Una volta sottratta a questi e alla sua struttura ogni partecipazione alla legittimazione della verità, la logica estraniata ad ogni realtà gli oppone la sua nullità reale⁴².

Ritroviamo qui un punto nodale della filosofia adorniana, attorno al quale il pensatore organizzò le famose antinomie della “vita offesa”. Adorno non poteva fare a meno di notare e criticare come, durante gli anni della propria gioventù, nei sistemi idealistici si fosse data la “tendenza”, moltiplicata in numerose versioni spesso antitetiche fra loro, a “innalzare” comunque «a feticci i grandi concetti generali e di sacrificare loro tranquillamente nella teoria l'esistenza dell'uomo singolo»⁴³. Si trattava degli stessi «sistemi idealistici tedeschi» che avevano rinnegato l'eredità hegeliana accentuandone però i vizi di fondo in una versione destoricizzata, dove assoluto e razionalità del reale divenivano fondamentalismo della ragione e pessimismo nella possibilità di cambiare le cose: «[Q]uella tendenza che Schopenhauer, Kierkegaard e Marx – proseguiva Adorno citando una linea di pensiero *sui generis* ma indicativa del problema – contestarono a Hegel»⁴⁴.

Richiamandoci quindi alle pagine della *Metacritica* è adesso opportuno prendere in esame quella che potremmo definire l’“apoteosi” del pensiero corneliano, anticipando al contempo come questa abbia avuto dei tratti squisitamente politici. In primo luogo, è interessante rilevare come sussista un singolare accordo tra la figura di Cornelius e lo stesso ruolo che ebbe a ricoprire come unico ordinario di Filosofia dell'università sul Meno, ricordando infatti come l'ateneo francofortese rispondesse a un progetto intellettuale volto a unificare – o, per meglio dire, a ricomporre – cultura e scienza nella forma di un sistema coerente di pensiero. Ciò implicava di per sé, come abbiamo visto precedentemente, la possibilità di tratteggiare i lineamenti di una nuova filosofia sociale, almeno nella forma di un riformismo socio-pedagogico, che appariva ancor più timido rispetto alle istanze promosse da Merton con l'inaugurazione della prima Facoltà di sociologia – laddove confluirono non senza dover fare i conti con l'antisemitismo del mondo accademico, sia l'economista nazionale Oppenheimer che il suo giovane assistente Salomon-Delattre.

Ciò detto, dobbiamo anche considerare come tale riformismo socio-pedagogico difficilmente avrebbe potuto assolvere il compito preposti dall'ateneo, ovvero quello di elaborare una qualche sorta di soluzione per una questione sociale esacerbata dalla crisi materiale e morale, innanzitutto perché lo si riteneva un problema impossibile da circoscrivere a un ambito

42 T.W. Adorno, *Sulla metacritica della gnoseologia*, cit., pp. 97-98.

43 T.W. Adorno, “Spengler dopo il tramonto”, cit., p. 49.

44 *Ibid.*, pp. 49-50.

empirico in cui sarebbe potuta bastare una singola disciplina speciale. Spettava dunque alla “regina” non solo delle scienze ma della *Kultur* – l’onere di portare avanti una missione pedagogico-sociale dalla quale sarebbe dovuta scaturire una magnifica unione tra la teoria e la prassi, dando così vita a un nuovo tipo di sistema filosofico-idealistico in cui ogni aspetto del reale potesse finalmente ritrovare, anche dopo il “crollo” del sistema assoluto, il proprio posto. Altrimenti detto, trovandosi nei panni dell'unico ordinario di filosofia a Francoforte, Cornelius venne implicitamente investito di questo compito. Non dovette tuttavia essere affatto semplice, per il professore monacense, riorientare i propri interessi e il proprio bagaglio nozionistico dalla teoria della conoscenza allo studio dei fenomeni sociali e politici, ricchi spesso di dettagli “tecnici” e soggetti a rapidi mutamenti nei convulsi anni weimariani. Nella sostanza, egli non fece altro che rielaborare e riattualizzare, per quanto possibile, i motivi della sua “filosofia pratica”, così come li aveva abbozzati già dalla *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*⁴⁵, nel farlo però dovette scontrarsi con le proprie vistose lacune nell'ambito politico-internazionale quanto in quello economico, per le quali si dimostrarono decisivi i “consigli” del suo giovane assistente, che per interessi e per ambiente di provenienza poteva facilmente renderlo avveduto delle ingenuità spesso asserite⁴⁶.

In secondo luogo, oltre al ruolo che era chiamato a ricoprire all'università di Francoforte, un ulteriore fattore che probabilmente contribuì a determinare la deriva “politica” del pensiero di Cornelius può essere rintracciato nella sua stessa tradizione familiare e, in particolare, nell'educazione che ebbe a ricevere già da giovane tra le mura domestiche. Alcune indicazioni sull'orientamento politico della sua famiglia e, quindi, sugli insegnamenti impartiti dal padre sia a lui che a suo fratello Karl Theodor, ce le offrono alcuni brani di un testo inedito, intitolato *Zum ewigen Frieden*, nel quale Cornelius si soffermò abbastanza approfonditamente sulla propria gioventù, dedicandogli parole di vivido racconto autobiografico:

Dall'attività politica fu una parola di nostro padre, spesa per metterci in guardia da coinvolgimenti prematuri, a distogliere forse con troppo decisione noi figli. Una burla inventata da un altro (non ricordo il nome dell'i-

45 Ciò testimonia abbastanza bene come la filosofia pratica costituisse la vera e propria aspirazione di Cornelius, che difatti in quella sede parlò di una “metafisica scientifica” come scopo ultimo delle sue riflessioni. In questa prima opera, tuttavia, lo sbilanciamento dei pesi in favore delle tematiche psicologiche anziché etiche era lampante, dimostrando come il professore monacense avesse incontrato non poca difficoltà nel proprio tentativo di conciliare, anche su questo versante, la validità e la genesi degli aspetti normativi.

46 In uno scambio epistolare con Cornelius, tra il 25 agosto al 5 settembre 1921, Horkheimer si permise di criticare – anche duramente – le ingenue affermazioni del “maestro” in campo economico e, soprattutto, valutario. Fu in questa occasione che egli si disse perplesso dell'eventualità di rivolgersi a Stinnes. Le divergenze morali e politiche accennate da Horkheimer a Riekher il 15 ottobre 1921 sono perciò da ricondursi proprio a tali discussioni. Il giudizio complessivo: «Voi siete più ottimista [...] perché non avete aderito alla concezione economica della storia». M. Horkheimer a H. Cornelius, 25 agosto 1921, *Ana* 352. *Briefe an Hans Cornelius* [BSB].

deatore) servi affinché mio padre potesse iscriverci nel cuore questo ammonimento: “Se dei giovani vogliono discorrere di politica devono essere molto più grandi o fare silenzio”. Così recitavano le parole che impressero nel fondo del mio cuore il suo monito. Che egli stesso, il quale aveva scorto la luce del mondo nel marzo 1819, avesse seduto come deputato nella *Paulskirche*, nel Parlamento di Francoforte nel 1848, avrebbe potuto chiarirci i limiti di questo divieto. Ero abbastanza inesperto in faccende politiche che un declino come quello che oggi apparirebbe del tutto scontato mi toccò in modo sconcertante poco prima la mia chiamata a Francoforte, portandomi necessariamente a riflettere. Nei miei innumerevoli viaggi in Italia mi ritrovai a ritorno con un americano che a ogni fermata del treno in una stazione Svizzera gridava fuori dal finestrino aperto: *Hurrah for a free land!* Allora non potei davvero capire l'entusiasmo di quell'uomo per la libertà degli svizzeri: mi pareva che nell'Impero tedesco avessimo non meno e, da certi punti vista, perfino più libertà degli svizzeri nella loro bella patria montana. Solo le esperienze nel mio nuovo domicilio mi hanno messo in luce il lato oscuro di questa presunta libertà tedesca⁴⁷.

Come si evince dal passo, politicamente Cornelius apparteneva a un'importante famiglia della borghesia liberale che aveva partecipato attivamente ai moti risorgimentali. Il padre, lo storico Carl Adolf Cornelius, aveva studiato a Bonn e a Berlino, rimanendo influenzato soprattutto dal pensiero di Ranke. A Francoforte divenne membro della *Frankfurter Nationalversammlung* nel biennio 1848-49, aderendo dapprima alla frazione maggioritaria di centro-destra del *Casino*, poi confluendo nell'ala più conservatrice del *Pariser Hof*, nota per aver perorato idee federali riguardo all'unità nazionale. Il nostro Cornelius aveva chiaramente maturato le proprie idee liberali e internazionaliste rifacendosi sotto l'influenza del modello paterno, del quale ebbe – come testimoniano eloquentemente i suoi interventi dedicati al genitore – una stima e un'ammirazione tali da invitarlo all'emulazione e, davanti all'impossibilità di quest'ultima, da suscitare un diffuso senso di inadeguatezza personale. Tuttavia, leggendo tra le righe di *Leben und Lehre* si può intuire come tra Cornelius e il padre fosse emerso un qualche tipo di dissidio riguardo proprio al futuro professionale del figlio che, seppur non troppo dotato in ambito musicale, avrebbe probabilmente seguito più volentieri le orme di un fratello, prematuramente scomparso, per il quale nutriva altrettanta ammirazione.

Al di là delle singole circostanze, è poi possibile individuare alcuni singoli aspetti che dovevano marcare nettamente la distanza intellettuale tra Hans e Carl Adolf Cornelius. Quest'ultimo impartì infatti un'educazione estremamente conservatrice, verso la quale il figlio dovette manifestare presto vistosi segni di insofferenza, volgendo anche le sue successive riflessioni pedagogiche in un senso diametralmente diverso. Inoltre vale la pena ricordare come la differenza più evidente tra le due generazioni della famiglia Cornelius emergesse proprio in ambito “spirituale”: mentre Carl Adolf era cattolico, oltretutto storico della Chiesa romana, e sostene-

47 H. Cornelius, “Zum ewigen Frieden”, *Ana* 352 [BSB].

va posizioni analoghe a quelle di Ignaz von Döllinger sull'infallibilità papale, Hans era uno accanito avversario di ogni “dogma” religioso, tanto da sfiorare atteggiamenti quasi anticlericali che gli valsero la nomea di “dissidente” a Francoforte, quando ebbe l'ardire di rifiutarsi di versare le imposte ecclesiastiche previste⁴⁸. L'influenza di Carl Adolf su Hans Cornelius era infine complicata dallo stesso percorso politico del primo. Il nostro Cornelius ebbe una piena cognizione dell'orientamento ideologico del padre soltanto in una fase relativamente tarda, mentre – negli anni della gioventù – l'immagine che aveva di Carl Adolf doveva essere stata significativamente offuscata dalla “conversione” di quest'ultimo alla causa bismarckiana, quando ebbe ad abbandonare il proprio istintivo anti-prussianesimo per ammirare apertamente il carisma e l'arguzia politica del “cancelliere di ferro”.

Queste brevi note biografiche possono quindi aiutarci a comprendere come il profilo intellettuale corneliano – per ciò che riguarda i suoi esiti in ambito politico e socio-filosofico – abbia risentito di diverse influenze senza tuttavia poter essere ridotto al semplice prodotto di una di esse. Per il momento ci siamo soffermati soltanto sul ruolo assunto a Francoforte e sull'ambiente dal quale egli proveniva. Adesso è il momento di prendere in considerazione due aspetti non meno decisivi: ovvero il contesto dell'epoca e la tradizione di pensiero. Come egli ammise più volte, fosse per il suddetto monito paterno o per la relativa stabilità dell'impero guglielmino, l'interesse per l'attualità politica maturò molto tardi in Cornelius. Egli rimase sostanzialmente un “impolitico” fino alla vigilia della Grande guerra, quando il soffocante accerchiamento in cui piombò la Germania tra il 1907 e il '14 venne vissuto da lui come una colpa della spregiudicata politica internazionale prussiana⁴⁹. Classici motivi di anti-prussiane-

48 Il 15 settembre 1916 Cornelius lamentò per iscritto l'obbligo di versare tale imposta. Lui e Karlson furono quindi classificati come dissidenti. (Sulla confessione di Cornelius i documenti sono contraddittori: forse fu battezzato con rito cattolico per convertirsi all'evangelismo. La moglie era sicuramente cristiano-evangelica, e fu battezzata a Stoccolma). A ogni modo l'atteggiamento “antidogmatico” di Cornelius, che insegnava nell'unica università priva di una Facoltà di Teologia, nei confronti della religione istituzionalizzata, dovette generare diverse polemiche, come si può evincere dalla lettera inviata dal vescovo di Limburg (Augustinus Kilian) al Ministero prussiano per la scienza, l'arte e l'educazione popolare (10 aprile 1926), successivamente trasmessa per conoscenza al Decanato della Facoltà di filosofia francofortese: «Mi sia concesso di rivolgere l'attenzione di Vostra Eccellenza sull'abuso della facoltà d'insegnamento verificatasi ripetutamente nei seminari del Sig. Prof. Cornelius all'Università di Francoforte. Il Sig. Prof. Cornelius distorce provvisoriamente la cattedra vacante per la morte del Prof. Ziehen. Come mi viene credibilmente riportato, il Sig. Cornelius usa tali seminari per fare osservazioni sprezzanti sul dogma e la chiesa, così come sulla concezione cristiana dell'eticità, che sono atte a confondere abbondantemente il giudizio del suo uditorio. [...] Cornelius è un apostata». Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung a Universität Frankfurt, 26 maggio 1926, *Ana* 352. *Persönliche Dokumente. Varia* [BSB]. La risposta di Cornelius non tardò ad arrivare: «Non posso che esprimere immediatamente il mio stupore per il fatto che il Sig. Vescovo non mi saluti e apprezzi come un compagno nella battaglia che oggi obbliga o dovrebbe obbligare soprattutto la chiesa: quella contro il materialismo. Ritengo che proprio un “pagano” quale io sono dovrebbe essere di particolare valore per la chiesa come compagno di lotta contro questo avversario». H. Cornelius al Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, 8 giugno 1926, *ibid.*

49 Gli scritti corneliani erano costellati di motivi anti-prussiani. Secondo Cornelius, la rivoluzione del '19 liberò il paese dagli “oppressori”, anche se «il terrore per la rinascita del militarismo prussiano» (una «minaccia per la libertà») rimaneva il “principale peso” gravante sul mantenimento della pace europea. H. Cornelius,

simo bavarese si intrecciarono con velate simpatie repubblicane, sfociate poi in aperta simpatia verso i primi esiti della cosiddetta Rivoluzione di novembre. È ozioso rilevare come l'età weimariana abbia segnato la “politicizzazione” corneliana, determinandone anche alcuni tratti fondamentali sulle tipiche linee di conflitto del panorama partitico tedesco, quantomeno perché pensatori di tutt'altra caratura vissero esperienze simili e dagli esiti molto più interessanti. In questa sede dovrebbe piuttosto bastare il rilievo di come il suo atteggiamento verso i problemi più urgenti dell'attualità tedesca e internazionale fosse sostanzialmente dettato da un certo grado di “sconcerto” e “disperazione”, tradendo una sostanziale incomprendenza verso fenomeni che sfuggivano al suo orizzonte mentale e, soprattutto, al suo bagaglio di strumenti interpretativi.

Da un lato, infatti, Cornelius aveva ricevuto una formazione accademica prettamente scientifica ed era, praticamente, uno psicologo; dall'altro, egli condivideva i migliori ideali umanistici caratteristici dell'ambiente culturale in cui erano cresciuti i rampolli della borghesia colta. Come abbiamo già avuto modo di accennare, tale commistione tra idealismo e positivismo può essere considerata la chiave di volta del profilo politico corneliano, valutando appunto come il suo pensiero oscillò fra un atteggiamento quasi pragmatico, consapevole degli aspetti progressisti insiti nella desecolarizzazione, e un moto decisamente ideal-pessimistico sul piano della perdita dei valori tradizionali. Sintetizzando con una formula il suo pensiero politico maturo, possiamo dire che Cornelius fu sicuramente uno dei tanti sostenitori neokantiani del “socialismo etico” o “della cattedra”. Similmente al lato più strettamente gnoseologico, tuttavia, anche qui Cornelius si distingueva notevolmente dalle posizioni dei neokantiani di Marburgo. Al contrario di Paul Natorp e Hermann Cohen, per esempio, egli non sembrò affatto disposto a ritenere che lo Stato ideale fosse un modello iperuranico inattuabile, il cui valore etico si esprimeva principalmente nel fatto di costituire un esempio idealizzato verso cui la realtà avrebbe dovuto orientarsi ben conscia di non poterlo raggiungere. Da parte sua, Cornelius non aveva anzi mancato di mettere in chiaro i termini di questo dissidio nelle prime pagine dell'*Aufgabe der Erziehung*, nelle quali criticava duramente la natura tanto non stringente quanto contenutisticamente inconsistente dell'intera filosofia etico-politica maturata in seno all'indirizzo neokantiano di Marburgo: «Dalla mancanza di contenuti dell'etica fornita da Kant o dai neokantiani si evince che non possa darsi alcuna definizione al di fuori del tempo, ossia indipendente dal mutamento storico, delle finalità ultime dell'uomo, e si ritiene perciò che solo l'indirizzo storico possa procurarci chiarezza sui compiti pedagogici del tempo – purché non ci lasciamo distogliere da ogni chiarezza, e bandire nel cerchio dell'ortodossia dog-

“Außenpolitische Richtlinien für die Deutsche Linke”, cit.

matica del pensiero, da una mistica che presume fondarsi sulla fenomenologia»⁵⁰.

Il rapporto tra Cornelius e i cosiddetti “socialisti kantiani” non è fatto tuttavia soltanto di distinguo, ma presenta anche significative affinità. Su tutte possiamo ricordare come il vivace interesse di Cornelius per i fatti sociali, similmente ai primi, diede vita a un pensiero riformistico non dissimile da quello marburghese, connotato in senso fortemente etico e pedagogico, nel quale non è difficile scorgere alcuni dei motivi di quella stessa immagine dello Stato, evocata dalla *Platos Ideenlehre*, che ebbe una sua considerevole influenza nel dibattito interno alla socialdemocrazia tedesca fino al 1914⁵¹. Questa analogia, apparentemente minore, ha però delle conseguenze importanti. Nella filosofia corneliana il piano ideale e reale tendevano infatti a raggiungere una sintesi volta a conciliare il pensiero con l'essere, innalzando quest'ultimo fino al carattere sistematico della ragione. Come nel pensiero gnoseologico, anche in quello politico Cornelius ambiva a eliminare le contraddizioni del sistema kantiano, armonizzando fra loro essere e dover essere secondo un modello di organizzazione in cui Stato e individuo avrebbero dato vita a un'unità organica, garantita dall'interiorizzazione dei valori eminentemente comunitari del rispetto e della solidarietà, promossi sia attraverso l'istituzione di un coerente sistema d'istruzione statalizzato, sia mediante la creazione di un piano economico basato sulla leva di massa, l'abolizione della moneta e la redistribuzione dei beni. Per quanto tali proposte destino oggi una certa e comprensibile perplessità, su una cosa possiamo concordare: il disegno corneliano non può affatto essere annoverato nel filone sognante delle “utopie d'evasione” in stile *Città del Sole* di Moro.

Per rendere giustizia a tale aspetto occorre fare un breve appunto, tornando al passo conclusivo di *Leben und Lehre*. Tenendo infatti presente questo primo abbozzo del pensiero politico di Cornelius, diventa anche possibile comprendere meglio lo scenario di caduta e rinnovamento della società preconizzato, con toni particolarmente enfatici, in quelle righe conclusive. Poiché nel pensiero corneliano, in questo maggiormente ottimistico – e in un certo senso anche più ideologico – di quello spengleriano, il pessimismoolgeva automaticamente nell'accorato appello affinché *Kultur* e avanzamento tecnico stringessero una nuova forma di alleanza, capace di volgere finalmente in progresso civile un “tramonto” che, a uno sguardo più approfondito, si rivelava tanto temuto quanto, più o meno esplicitamente, bramato. D'altronde molti furono coloro convinti che, dopo la prima Guerra mondiale, la Germania stesse attraversando un periodo di transizione dal capitalismo al socialismo. Una volta individuata infatti la “vera irreligiosità” dell'epoca nel “miope egoismo”⁵² del liberalismo della Scuola di

50H. Cornelius, *Die Aufgabe der Erziehung*, cit., p. 12.

51M. Vegetti, *'Un paradigma in cielo'. Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009, p. 216.

52 H. Cornelius, “Leben und Lehre”, cit., p.

Manchester⁵³, per Cornelius la soluzione era rappresentata dal potenziamento non solo dello Stato di diritto e della sua forza coercitiva, ma dell'intera educazione del cittadino al “rispetto reciproco”, al «bene comune di tutti», in modo tale che potesse essere definitivamente «scalzato da quello puramente oggettivo» il mero “interesse personale”⁵⁴. Non diversamente da Na-
torp, lo stesso Cornelius faceva dunque perno sulla *Sozialpädagogik* per “controbilanciare” quanto definiva «l'incompletezza dell'ordine statale»⁵⁵. Ed era proprio su questo punto che egli auspicava un rinnovamento dell'educazione nel quale scuola e chiesa fossero separate. Il motivo alla base di questa proposta ha modo di riemergere fra i documenti del lascito, ed era rappresentato non tanto dal fatto che occorresse riformare in senso tecnico-industriale l'istruzione delle masse, il quale fu invece un motivo centrale della politica scolastica perorata di una considerevole parte della socialdemocrazia tedesca negli anni Venti⁵⁶, quanto semmai dallo svuotamento contenutistico, dovuto alla crescente temporalizzazione, delle istituzioni religiose stesse, a causa del quale Cornelius non le riteneva più in grado di trasmettere valori significativi: «Le società clericali cristiane e l'insegnamento della religione nelle scuole si sono dimostrate incapaci di arrestare la rovina»⁵⁷.

Immane, anche in simili considerazioni emergeva poi l'altra faccia del pensiero corneliano, ovvero quell'empirismo, aristotelicamente venato, che mirava a una “trasvalutazione” capace di riportare le idee dal cielo alla terra. Il comportamento retto e virtuoso del cittadino non poteva più fondarsi su aspettative ultraterrene: per Cornelius il “carattere intellegibile” dovette apparire troppo aleatorio per farsi garante della “nuova religione” di cui avevano bisogno le nazioni e gli Stati moderni al fine di superare divisioni e conflitti. È del tutto lecito scorgere nel pacifismo corneliano e, dunque, nel tentativo di armonizzare l'interesse del singolo con quello della collettività, un tentativo astratto e dirigista di disinnescare il conflitto di classe. L'irrealizzabile modello di una comunità popolare posta al di sopra dei gruppi sociali, promosso con sincera esaltazione da Cornelius, era una semplificazione in cui il formalismo giuridico di Kant veniva amalgamato con il naturalismo dell'*Etica Nicomachea*: l'idea di uno Stato e di un cittadino virtuosi, veri e propri tasselli del mosaico sociale, era posta sotto l'equazione diritto-potere coercitivo. Soprattutto, occorre rilevare che nel pensiero politico corneliano non vi era traccia dell'idea democratica – condivisa da ampi settori del panorama

53 In ciò si rivelano i tratti più socialisti, ma anche giuspositivisti, della dottrina politica di Cornelius: dando luogo a una «lotta di tutti contro tutti» contraria di per sé al principio dell'organizzazione politica, il libero commercio non conduceva al «benessere sociale, ma allo sfruttamento dei sottoposti da parte di coloro i quali sono i vincitori di questa battaglia». H. Cornelius, *Die Aufgabe der Erziehung*, cit., p. 38.

54 H. Cornelius, “Leben und Lehre”, cit., p. 101.

55 *Ivi*.

56 Il *learn-by-doing* corneliano era rivolto al potenziamento degli istituti d'arte.

57 *Ivi*.

politico, dalla socialdemocrazia al cristianesimo sociale – secondo cui le condizioni delle masse lavoratrici potevano essere migliorate solamente allargando la misura della loro partecipazione, seppur passiva e rappresentativa, alla definizione dello stesso Stato di diritto.

A guisa d'ausilio analitico, si potrebbero citare anche qui le parole usate da Adorno nel saggio su Spengler in relazione alla già menzionata questione della “cattiveria” delle idee, trovandovi interessanti spunti di riflessione riguardo al profilo corneliano, e nonostante, in senso letterale, fossero da intendersi come una «critica storico-dialettica» del liberalismo e non certo della versione borghese e conservatrice del socialismo corneliano:

La questione ad esempio di come dovrebbero trasformare ciò che esiste coloro che hanno da portarne tutto il peso, non è quasi mai stata posta. Concetti come quello di massa e di cultura continuarono a essere assunti in senso positivo, senza accorgersi anche semplicemente della loro dialettica o almeno del fatto che la specifica categoria massa è prodotta dall'attuale stadio della società e che la cultura si è contemporaneamente trasformata in un sistema di controllo. Che in senso pieno nemmeno le “idee” nella loro forma astratta non rappresentino semplicemente la verità regolativa, e invece soffrano esse stesse dell'ingiustizia sotto il cui segno sono pensate, non si arrivò a comprenderlo⁵⁸.

Evidentemente era invece la giustezza delle idee a convincere il professore monacense che «la salvezza dell'umanità da ogni preoccupazione materiale [fosse] divenuta [...] un gioco da bambini»⁵⁹, per raggiungere la quale era necessario solamente porre in essere schemi elaborati, per esempio, da Josef Popper Lynkeus, l'«amico dell'umanità» che nel 1912 aveva proposto di sostituire un'economia di sussistenza a quella di concorrenza mediante l'allestimento di un «esercito per la produzione di viveri» [*Nährarmee*]. Su questo tema Cornelius aveva incentrato il suo *Erlösung der Menschheit*, elaborando calcoli approssimativi sui tempi di coscrizione e le eventuali fasce di età dei lavoratori coscritti, commisurati sull'esempio della produzione statunitense di laterizi attorno al 1929⁶⁰.

Il pessimismo culturale si legava quindi, nel pensiero corneliano, a una fiducia cieca nella razionalizzazione. Quest'ultima entrava in gioco come soluzione volta a porre rimedio all'autentica ragione che per Cornelius aveva scatenato la lotta di classe in Germania: la disoccupazione⁶¹. Proprio tale aspetto solleva di per sé l'interrogativo sulle implicazioni politiche del

58 T.W. Adorno, “Spengler dopo il tramonto”, cit., p. 55.

59 H. Cornelius, “Die Erlösung der Menschheit”, *Ana* 352. *Angefangene Arbeiten* [BSB].

60 *Ivi*. Per le tesi citate si veda J.P. Lynkeus, *Die Allgemeine Nährpflicht als Lösung der sozialen Fragen. Eingehend bearbeitet und statistisch durchgerechnet. Mit einem Nachweis der theoretischen und praktischen Wertlosigkeit der Wirtschaftslehre*, Reissner, Dresden 1912.

61 La disoccupazione di massa era dovuta all'aggiogamento del progresso tecnico alla lotta del libero mercato: «Come peggiore conseguenza di questo progresso viene raggiunto l'ulteriore avanzamento della disoccupazione. [...] Il capitalismo ha talmente accecato l'umanità che non riesce più a vedere la messe che fiorisce dal progresso tecnico, se i frutti di questo progresso non si fanno tornare a profitto dell'universalità

cosiddetto empiriocriticismo, un movimento di pensiero con cui Cornelius – occorre nuovamente sottolinearlo – venne identificato dai propri contemporanei, ivi compresi larga misura i suoi stessi “allievi”⁶². A riguardo anche Hans-Joachim Dahms, ossia il più autorevole studioso del rapporto fra teoria critica e positivismo, ha visto in Cornelius l'esempio più illuminante della valenza politica del movimento sfociato nel *Wiener Kreis*⁶³, suggerendo come il dissidio fra marxismo ed empiriocriticismo dovesse essersi acutizzato in maniera particolare proprio verso la fine degli anni Venti. Secondo Dahms, inoltre, sarebbe lecito ritenere che il pensiero cornelianiano sia andato progressivamente politicizzandosi nel tentativo di confrontarsi con gli stessi Horkheimer e Pollock, coltivando forse la speranza di mantenere con sé “allievi” ormai decisamente ostili verso gli approcci positivisti alle dinamiche sociali. A sostegno di questa ipotesi sussistono del resto delle ottime ragioni, la prima delle quali è di ordine cronologico: Cornelius pubblicò il proprio scritto propriamente politico solo nel 1928, ossia nella medesima fase in cui tenne delle lezioni sui *Probleme des historischen Materialismus* (semestre estivo del '28) e una conferenza con il titolo *Klassenphilosophie und reine Philosophie* (26 gennaio 1919)⁶⁴. Come rilevato da Dahms questi interventi non furono presi molto sul serio da Horkheimer e Pollock: sul *Vortrag* cornelianiano, disponibile nel *Max Horkheimer Archiv*, ci sarebbero infatti delle annotazioni a mano del secondo e un foglietto, scritto in francese, che gli “studenti” si passarono di mano in mano canzonando il conferenziere: «Mais dis donc; est-ce que tu crois qu'il soit nécessaire que je parle?»; «oui: *dogmatische Voraussetzungen des*

senza frapposizione del denaro». Anche qui la torsione mondana dell'utopia assunta all'interno del kantismo antropologizzato è lampante. Solo una “vera salvezza” avrebbe infatti «tolto il pungolo, se non della morte, perlomeno della vita». Dato che, per Cornelius sussistevano ormai le condizioni tecniche per la realizzazione del paradiso terrestre, le cause della disgregazione sociale andavano rintracciate nell'irrazionalità del loro impiego. Si potrebbe notare come alcuni di questi motivi non fossero affatto assenti dalla critica francofortese della razionalità strumentale, dove furono però mutati di segno, in una teoria capace di mettere in luce le contraddizioni insite nell'uso distruttivo della tecnica anziché di fornire costruzioni teoriche risolutive. In Cornelius, a ogni modo, era del tutto inesistente il tema dell'autodeterminazione dei lavoratori-produttori, i cui problemi, sintetizzati al massimo nel tema della disoccupazione, venivano rimessi a un intervento statale (dunque di necessità nazionale) interamente imposto dall'alto: «Dove non ci siano più preoccupazioni e bisogni vitali a opprimere gli uomini non ci saranno più “problemi sociali”; non ci saranno più oppressione e lotta di classe, disoccupazione e rivoluzione. Lunga vita allo stato che per primo intraprenda la via di questa salvezza! [...]. Con ciò sarà raggiunto uno stadio in cui non per esempio solo agli “operai” nel senso oggi comune del termine, bensì a tutti gli uomini, toglierà dalle spalle (o meglio dall'animo) il più pesante fardello: presupposto che il risultato di quel lavoro, a cui tutti dovrebbero partecipare senza eccezione, sia anche redistribuito fra tutti senza eccezione e immediatamente nella forma dei beni (non ad esempio in denaro!) necessari al sostentamento». H. Cornelius, “Die Erlösung der Menschheit”, cit.

62 Tuttavia occorre sottolineare come i riferimenti (in parte espliciti, in parte impliciti) alla filosofia cornelianiana nella produzione dei due “francofortesi” non siano affatto univoci: Cornelius compare indifferentemente nei panni del neokantiano idealista e dell'empiriocritico positivista. Inoltre, come emerge chiaramente dalle lezioni del secondo dopoguerra, Adorno tracciò una netta linea di demarcazione fra il “vecchio” e il “nuovo” positivismo, criticando soprattutto gli esiti logicisti del secondo – con l'eccezione di Ludwig Wittgenstein, per cui dimostrò un certo rispetto intellettuale.

63 H.J. Dahms, *Positivismusstreit*, cit., p. 22.

64 *Ibid.*, p. 26.

M[arxis]mus»⁶⁵.

L'ipotesi che Cornelius abbia radicalizzato il suo approccio politico non è quindi da escludere. A ogni modo, bisogna pure tenere presente come l'assetto fondamentale del suo pensiero etico-politico sia cambiato ben poco dalla *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*. Inoltre, quanto egli riuscì a mettere insieme verso la fine degli anni Venti fu la versione ridotta di una più ampia *Soziale Logik*, annunciata espressamente fin dall'autoritratto del 1923. Al fine di valutare attentamente l'indipendenza del pensiero politico corneliano da quello dei suoi più stretti studenti, ognuno di questi elementi deve ovviamente essere preso in seria considerazione. Probabilmente le divergenze vennero piuttosto catalizzate dal radicale antimarxismo di Cornelius, il quale tentò verosimilmente di proporre una versione alternativa di socializzazione della produzione. A riguardo non va sottaciuto come il riformismo sociale in Germania affondasse le sue radici nella critica a Marx del revisionismo di Eduard Bernstein, il quale mutuò proprio da Lange – una figura peraltro attiva nel movimento operaio – l'idea di una trasformazione lenta e graduale del capitalismo e dei rapporti di proprietà che escludesse la possibilità di una rivoluzione sociale radicale⁶⁶. Anche su questo fronte ci sembrerebbe quindi ulteriormente da problematizzare la collocazione di Cornelius nell'empiriocritismo. Seppure sia inoppugnabile il fatto che il professore monacense abbia coltivato non solo un epistolario – come riporta giustamente anche Dahms –, ma veri e propri rapporti amicali sia con Mach sia con Avenarius⁶⁷, il suo pensiero politico sembrò amalgamare la fiducia nel progresso tecnico del primo con un'impostazione filosofica ampiamente riconducibile al socialismo etico. Questo consentì al suo disegno della società ideale di presentarsi come una perorazione dell'idea neokantiana di un socialismo, sì derivato dal postulato etico dell'uomo come fine, ma al contempo connesso all'insistenza su una necessità storica della trasformazione sociale che si riteneva dovuta allo stesso sviluppo materiale della società. Quest'ultimo aspetto fu però declinato in un senso chiaramente non storico-materialistico ma social-positivistico.

65 Dahms fa presente come l'ultima nota, da noi evidenziata in corsivo, fosse quasi sicuramente in relazione alle tesi che Cornelius volle discutere.: «1) Ogni filosofia di classe deve essere dogmatica e 2) Come è possibile una filosofia pura?». In realtà, gli “allievi” stavano rivolgendo alla filosofia corneliana l'accusa di “dogmatismo” che essa aveva da sempre sollevato contro la tradizione materialistica del marxismo. Sempre nel medesimo blocco di appunti della lezione Horkheimer e Pollock motteggiarono infine Cornelius con un commento probabilmente “ritagliato” sul vuoto accademismo del conferenziere, mosso dal tornaconto del *publish or perish* della sua epoca: «Udire l'intento avido di profitto se i fondamenti di un libro pianificato durino». *Ivi*.

66 S. Vogt, *Nationaler Sozialismus und Soziale Demokratie. Die Sozialdemokratische Junge Rechte 1918-1945*, Dietz, Bonn 2006, pp. 51-52.

67 Da Mach Cornelius ricevette corrispondenza dal 13 febbraio 1900 al 22 giugno 1911. Il primo gli offrì perfino di succedergli all'Università di Vienna: l'allettante proposta non ebbe evidentemente seguito. Anche Richard Avenarius corrispose cordialmente per un buon periodo, fino all'anno prima della sua morte ovvero, segnatamente, dal 18 luglio 1892 al 13 dicembre 1895, con il professore monacense. Cfr. *Ana 352. Briefe an Hans Cornelius* [BSB].

Nelle prossime pagine cercheremo di colmare una delle lacune più evidenti nella biografia di Cornelius: quella relativa al periodo successivo alla repubblica di Weimar. Se, considerata la lacunosità delle fonti, non sarà possibile ricostruire nella sua interezza la vita dell'anziano professore monacense sotto il nazionalsocialismo, alcune note, con particolare attenzione al periodo della cosiddetta *Machtergreifung*, sono tuttavia doverose, soprattutto perché possono offrirne alcuni spunti di riflessione su quelle stesse contraddizioni della borghesia tedesca otto-novecentesca che porteranno un autore come Benjamin a descrivere, all'opposto di Zweig, il “mondo di ieri” come il mondo dell'insicurezza, su cui si «stende[va] l'ombra del Reich hitleriano»⁶⁸. Queste contraddizioni furono forse alla radice del comportamento ambiguo dello stesso Cornelius, difficile da spiegare ma altrettanto arduo da ricondurre solo agli effetti di un camuffamento imposto dalle pressioni di uno stato violento e al di là di ogni diritto. Con le parole di Primo Levi: «Le ragioni sono [...] abbastanza difficili da ripescare; certamente il terreno era predisposto, perché esisteva in Germania prima di Hitler un nazionalismo intenso, legato a vicende risorgimentali, alle difficoltà dell'unificazione tedesca, dovuta alle frontiere malsicure verso est e verso ovest, insomma esisteva un nazionalismo contro tutti, *ergo omnes*, e in specie contro gli Ebrei, questo per molti motivi, ancora una volta, apparenti e meno apparenti»⁶⁹. Del resto è da anni che numerosi studi hanno contribuito a sfumare la tesi di un monolitico “livellamento” [*Gleichschaltung*] imposto dall'alto dal regime nazionalsocialista su una società tedesca – e, soprattutto, su un mondo accademico – completamente passiva. Ciò che va emergendo nella storiografia contemporanea sono piuttosto i contorni di una sorta di zona grigia, che fu animata da un certo grado di consenso senza “aderire” mai pienamente, o formalmente, all'ideologia hitleriana. In proposito una categoria, abbastanza controversa e dai confini semantici ancora incerti, come quella della *Konservative Revolution*, nella sua ampiezza di confini, si è spesso rivelata utile per inquadrare il variegato panorama che legò, tra luci e ombre, la cultura weimariana all'ideologia nazionalsocialista⁷⁰. Nella misura in cui il nostro discorso intende tratteggiare un aspetto particolare della “preistoria” della teoria critica, la categoria di *Konservative Revolution* si offre come un utile strumento per analizzare alcuni dei motivi che possono aver contribuito a determinare l'attacco dei teorici critici contro la tradizione (neo)-kantiana nella *Dialettica dell'illuminismo*.

68 T.W. Adorno, “Postfazione”, in W. Benjamin, *Infanzia berlinese*, cit., p. 118.

69P. Levi, *L'asimmetria e la vita. Articoli e saggi 1955-1987*, Einaudi, Torino 2002, p. 165.

70 Si veda S. Breuer, *La rivoluzione conservatrice. Il pensiero di destra nella Germania di Weimar*, Donzelli, Roma 1995.

Svolta questa necessaria premessa, è adesso opportuno fornire alcuni dati biografici. Conformemente a quanto aveva annunciato ai suoi ultimi abilitandi – segnatamente Adorno e Löwenthal – Cornelius lasciò l'insegnamento a Francoforte nel 1929 o, al più tardi, nel 1930⁷¹, trasferendosi in Svezia. Egli soffriva già da tempo di alcuni fastidiosi problemi di salute, segnatamente all'apparato respiratorio, nonché di disturbi reumatici dovuti alle conseguenze della gotta, che lo obbligavano a periodici ritiri a Karlsbad⁷². Come riportato da Asbach, anche al momento di prendere commiato dalla vita universitaria l'ormai anziano professore dette prova del proprio atteggiamento eccentrico e anti-accademico: nel *Fakultätsbuch* di Francoforte, infatti, anziché registrare la consueta e sobria formula di congedo, Cornelius preferì scrivere «che ringrazia[va] Dio di venire finalmente via da questa Facoltà»⁷³. Non pienamente intellegibili sono però le motivazioni concrete dell'espatrio. In un articolo commemorativo della *Frankfurter Haus Presse*, redatto dieci anni dopo la scomparsa del filosofo, il giornalista suggerì che le ragioni di tale scelta fossero di natura politica:

Un uomo che parlava correntemente sette lingue. Che andava in Italia apposta per mostrare a un allievo le leggi strutturali delle opere del Rinascimento italiano. Un uomo che si era promosso in chimica e abilitato in filosofia. Che durante la Prima guerra mondiale scrisse un saggio sulla necessità che gli stati in guerra si costituissero in federazioni. E che abbandonò la Germania perché non voleva che i suoi figli venissero “ammorbatati dal nazionalismo populista della scuole tedesche”⁷⁴.

Quest'ultimo timore, laddove fu effettivamente espresso da Cornelius, potrebbe essere il riflesso di un fatto ben preciso. Proprio nel luglio 1930 infatti, mentre il professore monacense si accingeva a lasciare la Germania con i figli del secondo matrimonio⁷⁵, Friedrich Cornelius

71 Non possiamo stabilire con precisione la data dell'*Emeritierung* di Cornelius. Stando al formulario degli Alleati, egli si era già emeritato nel 1928, l'anno in cui rifiutò la tesi di abilitazione di Adorno. Conformemente al suo *status* (non di pensionamento) egli godeva però ancora di una posizione accademicamente riconosciuta nell'Università, potendo infatti tenere la conferenza *Klassenphilosophie und reine Philosophie* ancora nel 1929. Tuttavia, il 28 marzo dello stesso anno fece richiesta per spostare il domicilio in Svezia (autorizzato dal *Preußischer Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung* il 29 aprile). Nel 1945 Cornelius dichiarò di essere espatriato dal primo luglio 1930. Cfr. H. Cornelius, “Fragebogen”, cit.

72 Quest'ultimo dettaglio si evince dal carteggio con Mach.

73 O. Asbach, *Von der Erkenntniskritik zur Kritischen Theorie der Gesellschaft*, cit., p. 18.

74 “Philosoph und Maler. 10. Todestag von Hans Cornelius”, *Frankfurter Haus Presse*, 13 agosto 1957.

75 Nel 1889 Cornelius si era sposato con Emile Dessauer, da cui divorzierà nel 1914 e dalla quale ebbe tre figli: Peter (geologo), Wolfgang (studente d'architettura, morto in un incidente sulle Alpi svizzere nel 1910), e Friedrich (storico dell'antichità). Quest'ultimo figlio non sembrò avere contatti significativi con il padre. Ciò pare confermarsi dal fatto che Cornelius conferì piena *Vollmacht* legale e patrimoniale solo a Peter (come si evince da un atto notarile del 21 giugno del 1935). Di Friedrich il padre lamentò agli Alleati l'influenza negativa della madre e della famiglia (da una lettera riguardante la dichiarazione delle tasse del 5 ottobre 1930 si evince che la prima moglie viveva con la sorella di Cornelius nella Kaulbachstraße a Monaco). Friedrich Cornelius non sfuggì alla leva durante la Grande Guerra e, nonostante non sia affatto da escludere che egli possa essere partito al fronte come volontario, è probabile che lo sciovinismo degli ambienti militari abbia fatto da propulsore al suo nazionalismo. Durante gli anni del regime Friedrich fu un membro delle SA,

invece – il quale era cresciuto nell'*humus* culturale della città che darà le origini al partito di Hitler e, apparentemente, al di fuori della sfera d'influenza paterna in seguito al divorzio dei genitori (1914) – era sul punto di ricevere la propria tessera della NSDAP. Nelle file del partito nazionalsocialista, Friedrich Cornelius intraprese una rapida carriera, che lo condusse a ricoprire nel 1933 la carica di sindaco del comune di Garching, partecipando intellettualmente agli sviluppi della politica razziale del Terzo Reich. Un altro fattore da mettere in conto è tuttavia quello economico. In seguito alla crisi del '29 e al conseguente inasprirsi della lotta politica, Hans Cornelius aveva buone ragioni per prendere una risoluzione definitiva e, sfruttando il patrimonio ottenuto con la vendita di “Villa Cornelius”, per trasferirsi in un paese più tranquillo, dove coltivare le attività che maggiormente aveva a cuore: quelle artistiche⁷⁶. Stando comunque alle sue stesse dichiarazioni, che vale quindi la pena riportare, Cornelius partì per la Svezia perché quest'ultima era il paese d'origine della sua seconda e più cara moglie, Ingeborg Karlson, deceduta nel 1924 dopo soli nove anni di matrimonio: «[S]postai la mia residenza a Stoccolma [...] così da far conoscere ai miei ragazzi la terra e la lingua della madre»⁷⁷. Incidentalmente, sempre nel 1930, Cornelius parrebbe aver perlomeno avviato le procedure necessarie per effettuare il divorzio dalla sua terza moglie, da cui viveva separato dal 1927. Si trattava della vedova Reissner, la signora Friederike Rosenthal, con cui il professore monacense si era sposato l'anno dopo la propria vedovanza, ovvero nel 1925, in cerca di un aiuto per allevare i figli ancora piccoli.

Complessivamente, Cornelius mantenne il domicilio a Stoccolma per cinque anni, dal 1930 al 1935. Qui egli tentò di supportare il pittore e scultore Axel Wallert⁷⁸ e continuò ad avere contatti con l'attualità politica nel continente, perorando la causa di una *République supranational* – “Cosmometapolis”⁷⁹. Dopo la presa del potere da parte di Hitler, tuttavia, il fuoriuscito sembrò aver incontrare diversi problemi nel farsi trasferire la propria pensione – o, più precisamente, il suo onorario da emerito – nel paese scandinavo⁸⁰. Qualunque fosse l'effettivo

un accanito antisemita, e collaborò attivamente all'*Institut zur Erforschung der Judenfrage*. H. Cornelius, “Fragebogen”, cit.

76 Nel lascito sono conservate tre versioni di un saggio (di cui una in svedese) intitolato *Was ist Funktionalismus?* in cui Cornelius applicò il tema delle «esigenze dell'occhio», sviluppato nel suo volume sulla “scienza” dell'arte del 1908, per distinguere fra funzionalismo artistico o meno. Mentre il primo soddisfaceva il bisogno di “orientamento” della visione, il secondo non poteva essere considerato una forma d'arte nella misura in cui si limitava a costruire oggetti d'uso. H. Cornelius, “Was ist Funktionalismus?”, *Ana* 352. *Angefangene Dokumente* [BSB]. La finalità visiva della *Gestalt* dell'artefatto artistico tornava a dominare in una versione apparentemente successiva del saggio, in cui Cornelius prendeva in considerazione anche il *Neues Bauen*. H. Cornelius, “Baukunst, Funktionalismus und neue Sachlichkeit”, *ibid*.

77 H. Cornelius, “Fragebogen”, cit.

78 Da una lettera del 26 luglio 1931. Wallert aveva studiato all'Accademia di belle arti di Stoccolma.

79 Il 28 giugno 1932 Cornelius rispondeva a un interlocutore anonimo che lo aveva interpellato in proposito dalla Francia.

80 Una comunicazione sull'assistenza sanitaria, datata 15 luglio 1933, in cui Cornelius lamentava una non precisata decisione della *Betriebskrankenkasse*, è quanto di documentabile potrebbe essere ricondotto a tale

stato delle cose, fu questo il motivo che egli addusse, nel secondo dopoguerra, per giustificare il proprio ritorno a Monaco: «Solo non appena il nuovo governo in Germania non volle più inviarmi i pagamenti all'estero fui costretto a tornare in patria»⁸¹. Sempre nel fatidico 1933, nel generale clima di caccia agli oppositori politici che caratterizzò le prime fasi di assestamento del *Reich* hitleriano, Cornelius ricevette una missiva, firmata dott. Karitz, che lo pregava di non fare uso pubblico delle sue esternazioni private⁸². L'8 ottobre del '33 anche l'anziano professore fu invitato a pronunciarsi, sollecitato da una lettera ministeriale ricevuta da Berlino tre giorni prima, su un'eventuale sua sottoscrizione alla petizione in favore di un riesame, nel 1927, del caso Max Hölz⁸³. Non è difficile immaginare come la risposta di Cornelius non potesse essere altro che negativa. Rispondendo alle autorità del regime, egli non mancò di ricordare la sua stretta parentela col figlio Friedrich – presentata a guisa di certificato di buona condotta, se non di vicinanza al partito – e, sottolineando con forza la propria disapprovazione per il “malgoverno” del periodo weimariano, declamò il suo sostegno al nazionalsocialismo lodandone le affinità con lo Stato ideale da lui a lungo invocato:

Se chiede le mie posizioni politiche posso solo dirle che ho considerato da anni lo stato miserevole del mal-governo economico del regime parlamentare (ora caduto, che Dio sia lodato) con disgusto, e che sono venuto via dalla Germania solo in conseguenza di questo malgoverno economico. Se non fossi costretto a vivere qui dalle difficoltà finanziarie sarei già da tempo tornato in patria, ora che finalmente è stata creata una forma di stato come quella che ho richiesto nelle mie lezioni. Se volete avere dei testimoni per le mie idee chiedete a mio figlio che è *Stützpunktleiter* a Garching in Monaco, il sindaco Dott. Friedrich Cornelius, oppure allo scrittore a Lei sicuramente noto perlomeno di nome Hans Heyck in Aibling⁸⁴.

A dispetto di quanto ufficialmente dichiarato alle autorità e dell'accalorato apprezzamento

vicenda.

81 H. Cornelius, “Fragebogen”, cit.

82 [Dott. Karitz] a H. Cornelius, 24 settembre 1933, *Ana 352. Persönliche Dokumente von Hans Cornelius* [BSB].

83 Questo era il contenuto della lettera inviata a Cornelius dal *Sekretariat* dell'Università di Francoforte: «Su incarico del Ministro prussiano [...] la prego di dichiarare urgentemente se a suo tempo ha sottoscritto una protesta contro la condanna di Max Hölz. In caso di risposta affermativa, la prego di prendere dettagliatamente posizione sulla faccenda. Acciò non dovrà certo essere eluso il chiarire in generale le sue posizioni politiche». Università di Francoforte a H. Cornelius, 5 ottobre 1933, *Ana 352. Persönliche Dokumente von Hans Cornelius. Varia* [BSB]. Max Hölz era un attivista tedesco che, politicizzatosi nel corso della Prima guerra mondiale, militò prima nella USPD (1918) poi nella KPD (1919), dove fu espulso per le sue idee anarcoidi nel 1920 (data in cui Hölz entrò nella KAPD). Nel 1921, accusato di aver assassinato con un colpo di pistola un proprietario terriero (un'accusa rivelatasi poi falsa), fu condannato all'ergastolo. Su sollecitazione di Egon Erwin Kisch, il quale pubblicò le lettere dal carcere di Hölz, numerosi intellettuali weimariani lanciarono un appello per riaprire il caso giudiziario (fra questi Albert Einstein, Bertold Brecht e i fratelli Mann). Amnistiato nel 1929, Hölz partì per l'Unione Sovietica dove, persa la cittadinanza tedesca a fronte delle *Erste Ausbürgerungsliste*, fu annegato il 15 settembre 1933, probabilmente dal GUP.

84 Da rilevare è che il saluto nazista di rito da apporre sul finale della lettera venne ripetutamente cancellato e riscritto in una grafia quasi illeggibile. H. Cornelius all'Università di Francoforte, 8 ottobre 1933, *Ana 352. Persönliche Dokumente von Hans Cornelius. Varia* [BSB].

per i mutamenti politici intervenuti in Germania, da una lettera della moglie di Giuseppe Rensi – in cui questa lo informava del costo della vita nella penisola – non è tuttavia facile stabilire se Cornelius stesse o meno accarezzando l'idea di ritrasferirsi in Italia anziché a Monaco⁸⁵. L'unico dato certo, a ogni modo, è che a partire dall'11 giugno 1934, tre mesi dopo la suddetta missiva, il professore già predispose il trasloco da Stoccolma fino al capoluogo bavarese⁸⁶. Il 13 novembre 1934 Giuseppe Rensi – con cui quest'ultimo aveva coltivato rapporti decisamente confidenziali durante gli anni Venti – inviò un'ultima missiva al professore dove, rammarcandosi delle “strettezze” dovute al suo licenziamento dall'Università di Genova, si rallegrava di apprendere «che le cose a Lei non vanno del tutto male»⁸⁷.

A quest'ultima data, ovvero alla fine del 1934 – proprio mentre il *Privatdozent* Adorno, pur mantenendo il domicilio a Francoforte nella speranza di farvi presto ritorno, emigrava in Inghilterra e si lasciava accogliere dall'Università di Oxford come *advanced student* – il fuoriuscito Cornelius rientrava in Germania dopo quattro anni di soggiorno svedese, prendendo nuovamente possesso dei beni immobili della famiglia nella città di Monaco e nel villaggio di Gräfelfing. Di questo scambio di ruoli – certamente casuale quanto significativo – non vi fu però alcuna cognizione da parte degli interessati: i due non erano più in contatto dal 1928. Inoltre, tanto quanto le ragioni della partenza si rivelano non troppo chiare, anche quelle del ritorno di Cornelius si rivelano abbastanza difficili da definire con precisione. Le fonti disponibili lasciano spazio solo a semplici congetture: il sorgere di un qualche genere di difficoltà nell'erogazione dello stipendio in Svezia potrebbe rivelarsi in fondo un motivo del tutto verosimile, tuttavia, l'eventualità che in tale scelta fosse in gioco il desiderio di trascorrere la propria vecchiaia nella comodità dei propri alloggi e nel clima meno rigido della *Vaterstadt* non pare meno plausibile, soprattutto tenendo presente che Cornelius si avviava al settantaduesimo anno di età. Detto questo, non va sottaciuto come le sconcertanti dichiarazioni riportate precedentemente contengano degli elementi di verità. Cornelius fu di fatto un precoce critico di Weimar, della cui stabilità fu scettico fin dal 1919: «Era l'ora che nel popolo tedesco gli ideali politici non sonnecchiassero, ma vivessero e agissero nella sua viva coscienza. [...] Il fine che allora avevano in mente i tedeschi di sinistra è oggi esteriormente raggiunto. Il dominio coatto militare dei detentori della violenza di un tempo è caduto: abbiamo la repubblica tedesca. Solo di nome! Dello spirito di fondare un'entità statale capace di mantenersi in vita che animava il popolo tedesco nel 1848, della comprensione dell'essenza della libertà e delle con-

85 L. Rensi a H. Cornelius, 19 marzo 1934, *Ana.* 352. *Briefe an Hans Cornelius* [BSB].

86 L'informazione è rinvenibile in base alle ricevute emesse dalla ditta svedese responsabile del lavoro. Dalle stesse è possibile evincere che, nel giro di quattro viaggi, il trasloco di Cornelius fosse stato ultimato in data 26 settembre 1934.

87 G. Rensi a H. Cornelius, 13 novembre 1934, *Ana.* 352. *Briefe an Hans Cornelius* [BSB].

dizioni della sua realizzazione, e della chiara e viva volontà politica che nasce da una comprensione simile: oggi di questo, nella nostra vita pubblica, nel grembo del governo e della rappresentanza popolare, nei partiti e nei loro dirigenti, non si avverte il minimo afflato»⁸⁸.

Inoltre, prendendo in considerazione le sue opinioni nel campo della politica internazionale, è difficile non osservare come i suoi accorati appelli per la graduale costituzione di un'entità plurinazionale europea – sul modello della confederazione svizzera – rispondessero, come per molti suoi contemporanei afferenti alle opinioni politiche più disparate, all'intenzione di procurare un'agognata stabilità al Vecchio continente, disinnescando l'enorme carica di conflittualità insita nel mosaico degli interessi nazionali che, soprattutto allora, conoscevano una stagione di rinnovata aggressività, incrementata ideologicamente dai prodotti culturali, sociali e giuridici della guerra mondiale, con le loro mitopoietiche e le loro retoriche scioviniste. Tuttavia – prescindendo dall'universalismo e dal repubblicanesimo kantiano, che erano aspetti difficilmente conciliabili con l'ideologia ultra-nazionalista del partito nazionalsocialista – il fatto che il *telos* all'interno del discorso corneliano abbia assunto la forma di una pacificazione politica e socio-economica solleva comunque il dubbio su quanto lo stesso Cornelius potesse esser disposto ad accomodarsi con il nuovo regime, laddove quest'ultimo fosse stato percepito come il fautore di una qualche forma di ordine dopo le violente crisi che avevano minato la repubblica weimariana. In altre parole, prendendo in prestito una fortunata formula di Roger Griffin accennata a metà poco dianzi, potremmo chiederci quanto Cornelius potesse accettare – o, quantomeno, assecondare – la promessa palingenetica insita nel “terzo regno” inaugurato nel 1933.

Ovviamente la questione non è risolvibile in poche battute e, pacificamente, possiamo limitarci a sollevare alcune considerazioni ripromettendoci di sospendere un giudizio definitivo. A tal fine, potrebbe essere interessante soffermarci su un fattore che ebbe una certa importanza nell'agevolare la penetrazione della NSDAP nei gangli statali: la silente tolleranza che seguì l'ascesa degli hitleriani. Perfino i genuini conservatori che appoggiarono o accompagnarono l'ascesa del nazionalsocialismo non vedevano di buon occhio il “caporaletto austriaco”, e ritenevano anzi di poterlo utilizzare come una drastica misura in favore di una stabilizzazione della situazione politica. Ovviamente, una massima della ricerca storica deve essere qui ripetuta: tutti coloro che favorirono l'ascesa del nazionalsocialismo, magari solo tacendo e adattandosi al nuovo sistema, non potevano sapere – o non volevano sapere, o non prendevano sul serio le stesse parole del Führer messe nero su bianco – dove avrebbe portato tale scelta; molti se ne resero preso conto e tacquero, nel proprio “esilio interno”; pochi fecero

88 H. Cornelius, “Außenpolitische Richtlinien für die deutsche Linke”, *Ana* 352. *Politik* [BSB].

seguire a tale presa di coscienza delle azioni concrete, spesso velleitarie e sempre fuori tempo massimo, pagate con la vita e con quella dei propri cari. Qui risiede la “tragedia” del Novecento tedesco.

Con una buona dose di arroganza e altrettanta di sprovvedutezza larghi strati delle classi dirigenti – dall'aristocrazia agli industriali, dai funzionari statali ai membri della borghesia colta – sopravvalutarono tanto il proprio potere quanto il valore innato della propria “civiltà”. Nei limiti e nelle sfumature di questo discorso non è possibile escludere del tutto che stesso Cornelius abbia sottostimato la pervicacia del regime e la natura del fenomeno politico che andava formandosi. Se ci è permesso un ardito parallelo, potremmo aggiungere al novero delle nostre ipotesi la possibilità che Hans Cornelius abbia “frinteso” l'attualità tedesca al pari di quanto fece il suo collega e amico, Giuseppe Rensi, riguardo a quella italiana. Il professore genovese – peraltro un oppositore di Mussolini divenuto noto per i contrasti con Gentile – ebbe infatti a scrivere appena nel dicembre del 1922:

La situazione in Italia non mi lascia interamente appagato. Forse aveva ragione quel deputato del “partito sardo” di dire che mentre il virus bolscevico andava eliminandosi da sé dall'organismo sociale, il violento antidoto che è stato applicato lo ha fatto rientrare nelle viscere. Temo cioè che, dato una volta l'esempio, non appena il partito fascista si infiacchirà [...] avvengano altri colpi di violenza e, allora, ben più gravi. V'è da aggiungere che i fascisti incominciano ad infastidire il pubblico con troppe parole e ostentazioni. Quindi l'avvenire mi sembra malsicuro. [...] Ritengo anche che le vie di Mussolini possano costituire l'assoluto imprevedibile. Non è impossibile che fra qualche tempo si vegga che con lui è giunto al potere il socialismo. V'è già una sua chiara tendenza ad avvicinarsi ad alcuni dei capi socialisti e i giornali fascisti parlano di una riforma costituzionale che sarebbe in sostanza il regime dei *soviets*⁸⁹.

Una volta rientrato a Monaco, Cornelius richiese un'autorizzazione governativa, inviando il 22 novembre 1934 una missiva alla *Reichskulturkammer der bildenden Künste* di Berlino⁹⁰, al fine di tenere lezioni private di pittura e scultura, probabilmente nei locali del *Lehratelier für angewandte Kunst* allestito dalla *Blocherer Schule*⁹¹. La replica delle autorità centrali non fu proprio tempestiva, e pervenne solo il 24 gennaio dell'anno successivo, quando il presidente del competente dicastero del *Reich* Eugen Hönig – architetto di regime noto per la sua opposizione, pervasa sia di antisemitismo sia di antimarxismo, alle avanguardie artistiche e al *Bauhaus* – negò a Cornelius il permesso per tenere le lezioni, esortandolo a ripresentare do-

89 G. Rensi a H. Cornelius, 3 dicembre 1922, *Ana* 352. *Briefe an Hans Cornelius* [BSB].

90 La data della richiesta è riportata nella prima risposta della *Reichskulturkammer*. E. Hönig a H. Cornelius, 24 gennaio 1934, *Ana* 352. *Persönliche Dokumente von Hans Cornelius* [BSB].

91 Blocherer Schule a H[edwig] Cornelius, 16 febbraio 1935, *Ana* 352. *Persönliche Dokumente. Universitätslaufbahn* [BSB].

manda non appena fosse entrata in vigore l'ormai annunciata normativa sull'istruzione artistica (§ 27 della prima *Durchführungsverordnung des Reichskulturkammergesetzes*)⁹².

Come però si evince da una lettera della sezione bavarese del dicastero, Cornelius aveva avviato l'*iter* burocratico già fin dal 17 gennaio del 1935⁹³. Forse ritenendo la faccenda meno complicata di quanto poi effettivamente si dovette rivelare, il 16 febbraio, pur non avendo ancora ricevuto alcuna autorizzazione ufficiale, fece perfino trasportare i materiali scultorei alla *Blocherer Schule*. Il 9 marzo, però, Cornelius dovette apprendere con sorpresa di esser stato respinto dal *Fachverband der Bildhauer*. Pregandolo di non rivolgere domande sulla procedura e sui criteri di valutazione, Eugen Hönig assicurò comunque all'interessato che avrebbe sottoposto il caso a un'ulteriore procedura di verifica, come lasciava intendere che era solito fare, occupandosi in prima persona delle procedure di adesione⁹⁴. All'incirca nel medesimo periodo, il professore monacense provò sicuramente a riprendere contatto anche con l'ambiente francofortese. Tuttavia, parrebbe che perfino questo tentativo non sia stato coronato da alcun successo: il 22 gennaio il decanato replicò che non vedeva impedimenti ad accogliere “suggerimenti” dagli emeriti, facendogli presente come ormai le delibere non rispondessero più a un principio collegiale, quanto piuttosto al *Führerprinzip*⁹⁵. Non è dato conoscere l'esito esatto di questa ennesima richiesta che Cornelius sottopose per ottenere una qualche sorta di presenza pubblica durante gli anni Trenta. Tuttavia, siamo perfettamente in grado di affermare che ogni possibilità di riguadagnare una qualche posizione – seppur marginale e da emerito – nell'ateneo francofortese sarebbe sfumata definitivamente nell'autunno del 1937, quando il suo nome venne espunto dai registri dell'Università di Francoforte.

Come noto, il professore monacense venne radiato, nonostante si trovasse in uno stato di quasi totale disservizio, a causa del “matrimonio misto”⁹⁶ con una donna di origini ebraiche: la già citata Friederike Rosenthal. Il rettore di turno nell'Università di Francoforte, lo storico Walter Platzhoff, comunicò telegraficamente la notizia all'interessato il 27 ottobre 1937:

92 E. Hönig a H. Cornelius, 24 gennaio 1935, *Ana* 352. *Persönliche Dokumente von Hans Cornelius*, cit.

93 La *Landestelle* della camera della cultura bavarese pregò Cornelius di spedire delle sculture in modo da farle esaminare dall'apposita commissione. Poiché nella stessa lettera il direttore Ernst Wengenmayr restituiva lui le fotografie identificative per registrarsi nel *Fachverband der Malerei*, è anche abbastanza chiaro che Cornelius fosse appena stato respinto per quest'ultima e iniziasse la procedura per farsi ammettere nel *Fachverband der Bildhauer*. E. Wengenmayr a H. Cornelius, 17 gennaio 1935, *ibid.*

94 E. Hönig a H. Cornelius, 9 marzo 1935, *ibid.*

95 Università di Francoforte a H. Cornelius, 22 gennaio 1935, *ibid.*

96 In proposito fu appositamente coniato il vocabolo di *Rassenmischehe*, con cui si intendevano unioni fra coniugi “diversi per razza” [*rassenverschieden*]. H. Wrobel, “Die Anfechtung der Rassenmischehe. Diskriminierung und Entrechtung der Juden in den Jahren 1933 bis 1935”, *Kritische Justiz*, n° 4, 1983, p. 349.

In base a una disposizione del Signor Ministro, i nomi di quei professori imparentati con Ebrei [*jüdisch versippt*] che sono stati esonerati non sono più da riportare nel registro del personale né in quello delle lezioni⁹⁷.

La vicissitudine del terzo matrimonio e del relativo divorzio dischiude nella storia di Cornelius una fase oscura sotto molti riguardi e per altrettante ragioni. Innanzitutto, dal punto di vista della nostra ricostruzione della sua vita, poiché in questa sede non è effettivamente possibile stabilire con precisione le modalità di svolgimento di una vicenda così complessa, per la cui delucidazione si richiederebbero indagini storiografiche ben più estese e approfondite, da condurre tanto sul lascito corneliano quanto negli archivi pubblici tedeschi (quello universitario su tutti, ma anche l'archivio Horkheimer e quelli sia statali che federali). In secondo luogo, perché il tema non può fare a meno di addensare delle nubi sul profilo politico, deontologico e morale di Cornelius, in virtù del fatto che le esternazioni da lui rilasciate in questo episodio gettano di per sé una tetra luce sulla sua già offuscata memoria, risollevando la vieta questione della “capitolazione” degli intellettuali davanti a Hitler – un nodo per cui vale immutato il commento di Fritz Stern in *Nationalsozialismus als Versuchung*: «Il nazionalsocialismo fu un fenomeno nuovo nella vita della Germania, e molti tedeschi vi reagirono nelle maniere più complicate, vacillanti e oscure di quanto comunemente si potrebbe supporre fecero»⁹⁸. Nel fascicolo *Dritte Ehescheidung* del *Cornelius-Nachlass* è a ogni modo contenuta una parte della documentazione del suddetto divorzio. Nei suddetti limiti della nostra ricostruzione faremo costante riferimento a quest'ultima, integrandola, per quanto possibile con le ulteriori fonti disponibili.

Per cominciare a delineare i tratti essenziali di una simile vicenda si può prendere le mosse dal documento più consistente dal punto di vista informativo, redatto da Cornelius il 26 gennaio del 1938 quand'egli, a fronte dell'espulsione dalla *Kulturkammer der bildenden Künste*⁹⁹ e della cancellazione del suo nome dai registri dell'Università di Francoforte, decise di rivolger-

97 Università di Francoforte a H. Cornelius, 27 ottobre 1937, *Ana* 352. *Persönliche Dokumente von Hans Cornelius* [BSB].

98 Riportato in M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit., p. 325.

99 Le *Kulturkammern* vennero istituite nel settembre del 1933 dal Ministero della propaganda – ovvero da Goebbels – per riunire in corporazioni tutti i membri dei singoli rami delle attività culturali. L'organigramma prevedeva una camera centrale suddivisa in sette dipartimenti: stampa, radio, cinema, teatro, musica, letteratura e arti figurative. Cornelius faceva riferimento a quest'ultima. Le *Kulturkammern* andarono a inglobare una molteplicità di singole associazioni di categoria precedenti e l'appartenenza a una *Kulturkammer* era condizione necessaria per poter esercitare ogni attività culturale o artistica. Nonostante vi fosse l'intenzione di conferire un'aurea di “serietà” istituzionale e di formale indipendenza a questa irreggimentazione della vita culturale tedesca – ponendo ai vertici delle singole camere personalità autorevoli, come Richard Strauss a quella per la musica – la camera centrale era presieduta dallo stesso Goebbels, dando quindi luogo a una sorta di “unione personale” tra il Ministero della propaganda e le *Kulturkammern*. Sul tema si rimanda a: U.J. Faustmann, *Die Reichskulturkammer. Aufbau, Funktion und Grundlagen einer Körperschaft des Öffentlichen Rechts im nationalsozialistischen Regime*, Shaker Verlag, Aachen 1995.

si tanto al Ministero della giustizia del Reich quanto alla stessa Cancelleria¹⁰⁰ – segnatamente a Fritz Wiedemann, capitano di fanteria e aiutante personale di Adolf Hitler. In definitiva, Cornelius richiedeva la propria completa reintegrazione tanto nel corpo docente quanto in quegli degli artisti ammessi dal regime, sostenendo come la sua separazione dalla terza moglie – causa addotta per entrambe le espulsioni – non avesse avuto luogo esclusivamente per ragioni burocratiche e per ritardi formali imputabili solamente al suo avvocato¹⁰¹. Nel farlo, però, egli ripercorreva anche i passi fondamentali della vicenda. Ricordando come egli vivesse di fatto separato da Friederike Rosenthal già dalla fine del 1927 – il matrimonio era stato concluso appena nel novembre di due anni prima – e come si era deciso per tali nozze solo intendendo curare l'educazione dei figli avuti dalla seconda moglie, Cornelius affermava di aver sondato la possibilità di una causa divorzio quando decise di trasferirsi a Stoccolma, ovvero molto prima della *Machtergreifung* del nazionalsocialismo. Stando alla sua stessa dichiarazione, le ragioni di tale decisione riposavano, per Cornelius, «non tanto nelle mancanze di mia moglie, quanto piuttosto *nella mia sempre più crescente consapevolezza della disarmonia razziale e, conseguentemente, nell'intensificarsi del mio desiderio di riavere una compagna ariana*»¹⁰². Il suo avvocato di allora, tuttavia, non gli dette molte garanzie di successo ed egli dovette pertanto rinunciare ai propri propositi.

Nel 1933 decise quindi di rivolgersi a un altro legale e, giunto a Bad Wiessee nell'estate dello stesso anno per curare i propri problemi di salute, venne a sapere che la nuova legislazione del Reich prevedeva la possibilità di annullare i matrimoni misti con coniugi ebrei¹⁰³. Cornelius decise allora di annullare la pratica di divorzio per intraprendere questo secondo procedimento che, se fosse stato portato a compimento, avrebbe resa nulla l'unione con Friederike Rosenthal – esimendo Cornelius da ogni responsabilità civile e, soprattutto, da ogni onere economico. Le informazioni di cui egli disponeva – o che egli affermava di aver avuto a disposizione – non erano però veritiere: la legislazione tedesca non prevedeva allora alcuna

100H. Cornelius a F. Wiedemann, 26 gennaio 1938, con allegata lettera di H. Cornelius al Reichsjustizminister, 24 gennaio 1938, *Ana* 352. *Ehescheidung* (3. Ehe) [BSB]. Inoltre, stando a un breve inciso di quest'ultimo allegato, Cornelius aveva sottoposto la questione a Hitler – probabilmente, anche in questo caso, attraverso il capitano Wiedemann – già nel novembre del 1937.

101Può essere utile ricordare come allora fossero passati tre anni dalla promulgazione delle leggi di Norimberga – avvenuta il 15 settembre del 1935 durante il contemporaneo congresso nazionale della NSDAP – con cui il regime aveva introdotto il reato di “contaminazione razziale” [Rassenschande] con cui si proibiva l'unione tra “ariani” e “non-ariani”. La «lotta contro la contaminazione della razza» fu infatti «la missione più importante della politica giuridica» del Terzo Reich. H. Wrobel, “Die Anfechtung der Rassenmischehe”, cit., p. 349.

102H. Cornelius al Reichsjustizminister, 24 gennaio 1938, cit.. I passi sono evidenziati nell'originale dallo stesso Cornelius.

103Già all'indomani della presa del potere nazionalsocialista, infatti, alcuni zelanti tribunali tedeschi – sulla base del *Berufsbeamtengesetz* del 7 aprile 1933, la prima discriminazione razziale ufficiale nel Terzo Reich – avevano iniziato a sciogliere i matrimoni misti. Fu probabilmente questa l'origine della “voce” – giunta alle sue orecchie da un conoscente di Francoforte – alla quale faceva riferimento Cornelius nella sua comunicazione con il Ministero della giustizia.

norma per l'annullamento dei matrimoni misti¹⁰⁴. Inutilmente Cornelius, nell'ottobre del 1934, si rivolse al Ministero della giustizia, portando quale fonte un articolo apparso sulla *Juristische Wochenschrift*¹⁰⁵ e appellandosi ai paragrafi 1333 e 1338 del codice civile¹⁰⁶. La risposta del Ministero confermò tuttavia che l'articolo segnalato esprimeva solo opinioni personali dell'autore mentre non esisteva ancora alcuna delibera specifica per risolvere la questione dei matrimoni misti. Non meglio specificate difficoltà di comunicazione con il nuovo avvocato determinarono poi il superamento delle scadenze previste per proseguire una normale causa di divorzio e, a fronte di ragioni per le quali non poteva affatto considerarsi responsabile, Hans Cornelius si trovava suo malgrado ancora sposato con Friederike Rosenthal e chiedeva quindi, tanto alla Cancelleria del Reich quanto al Ministero della giustizia, di poter riprendere quelle pratiche necessarie a ottenere una completa separazione dalla terza moglie. L'annullamento dei matrimoni per ragioni razziali venne poi introdotto nel luglio di quel medesimo 1938. Ancora fino al maggio 1939, stando alla documentazione raccolta sul suo conto dalla *Gestapo*¹⁰⁷, Cornelius era legalmente sposato alla terza moglie, però – secondo quanto viene solitamente

104Infatti, sebbene la NSDAP propagandasse la proibizione del matrimonio tra “Ebrei” e “Ariani” fin dagli anni Venti, forzando anche i membri del partito a operare simili divorzi dopo le *Nürnberger Gesetze*, non esisteva una legge specifica che ammettesse le “ragioni razziali” come motivazione valida per l'annullamento dei matrimoni.

105N.N. Wöhrmann, “Die Auflösung der Ehe zwischen Juden und Ariern”, *Juristische Wochenschrift*, 62, 37, 1933. In questo saggio, incentrato ampiamente sulle basi teoriche gettate da Rosenberg con il suo *Mythus des 20. Jahrhunderts*, si sostenevano le ragioni dell'annullamento dei matrimoni per motivi di “igiene razziale”, secondo procedure diverse da quelle previste dai divorzi, dove valevano le ragioni morali. Si affermava in particolare che, se il coniuge “ariano” avesse potuto riconoscere il pericolo rappresentato dal giudaismo e, soprattutto, la minorità giuridica che sarebbe toccata in sorte alla prole generata dai matrimoni misti, costui non si sarebbe mai congiunto con “non-ariani”. Pertanto, se il coniuge “ariano” perveniva alla coscienza di tale “errore”, egli doveva essere adesso in grado di «correggerlo per il bene suo e dei suoi figli, ma anche per il bene del popolo tedesco e del suo miglioramento razziale».

106Il paragrafo 1333 prevedeva che un matrimonio potesse essere annullato laddove un coniuge fosse stato all'oscuro – al momento delle nozze – di “caratteristiche” dell'altro coniuge che avrebbero potuto inficiare la ragionevolezza del matrimonio. Il paragrafo 1339, invece, specificava i termini del procedimento di annullamento, ovvero sei mesi dal riconoscimento dell’“errore”. Il ragionamento corneliano, soggiacente all'intera istanza di annullamento, era che l'ascesa del nazionalsocialismo avesse “destato” la coscienza della questione ebraica nel popolo tedesco.

107Un'idea della lucida follia che muoveva i funzionari della NSDAP ce la può offrire uno sguardo sulla corrispondenza tra il *Gauleiter* e l'*Ortsgruppenleiter* di Monaco in relazione all'insignificante figura del professore monacense. Il 9 giugno 1939 il gregario comunicava al superiore, non senza una punta di soddisfazione, di aver rinvenuto «qui sul ciglio del marciapiede» una busta da lettera indirizzata da Cornelius a Bucarest. Poiché «pare[va] trattarsi di un Ebreo con cui Cornelius si trovava in contatto epistolare», si era ritenuto “urgentemente” necessario rendere edotti del ritrovamento e, soprattutto a fronte del fatto che la Germania si trovava «in un momento di altissima tensione politica», far così presente che Cornelius aveva «una donna Ebraica [da cui viveva separato] e lo scambio epistolare con Ebrei [poteva] dare adito a spionaggio». La pratica passava dunque alla *Gestapo* che, il 5 maggio 1939, una volta inviato un formulario con le informazioni a cui dar peso (precedente tesseramento a partiti o alla stessa NSDAP, appartenenza o meno alle sue associazioni e/o copertura di un suo ufficio, stato civile, eventuale iscrizione dei figli nelle organizzazioni giovanili, “comportamento sociale”), emetteva infine il seguente “giudizio complessivo”: «Sul soprammenzionato non è noto nulla di pregiudizievole, tuttavia le relazioni personali sono di natura un poco singolare. C[ornelius] è laico e vive separato da sua moglie che è un'Ebraica. In generale C[ornelius] vive in maniera molto ritirata. Si raccomanda di raccogliere informazioni sugli antecedenti politici di C[ornelius] anche al precedente domicilio». Cfr. BA Berlin. R 9361V/99226.

riportato nei materiali biografici e catalogafici – il matrimonio con Rosenthal dovette venire definitivamente annullato nel corso di quello stesso anno.

Ciò detto, le precedenti dichiarazioni di Cornelius possono essere considerate solo in parte come una reazione all'espulsione dalla *Kulturkammer* e dai registri dell'Università – e dunque cadere sotto l'ombrello, pur vergognoso, del mero opportunismo. La *Kulturkammer*, infatti, inviò una prima interrogazione al professore monacense sul suo stato coniugale nel maggio del 1935¹⁰⁸, alla quale egli rispose, con tutta possibilità, assicurando una pronta separazione, mentre l'effettivo bando ebbe luogo solo nel 1937, a seguito di una nuova richiesta e della constatazione che Cornelius era ancora sposato con Rosenthal¹⁰⁹. Sempre nel 1937, inoltre, a seguito di una circolare dell'Università di Francoforte¹¹⁰, promossa su iniziativa del *Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung* e volta anch'essa a sincerarsi della “purezza” razziale dei docenti o dei loro congiunti, il suo nome venne radiato dai registri universitari. Prima di tutto questo, però, nella sua corrispondenza con il Ministero della giustizia avviata alla fine del 1934 sulle possibilità di annullamento dei matrimoni misti¹¹¹, Cornelius si era espresso più che eloquentemente sulle ragioni e i sentimenti che animavano la sua richiesta – confermando così la completa sincerità e buona fede delle successive dichiarazioni sottoposte all'attenzione dell'aiutante del Führer. Allora mancavano ancora nove mesi alla promulgazione delle celeberrime leggi di Norimberga:

Dopo che la vita pubblica è stata liberata dal predominio ebraico, rimane ancora da purificare, possibilmente nello stesso modo, la vita familiare. Una legge della fattura proposta rimuoverebbe perlomeno quei casi di vile schiavitù in cui è finita una parte della popolazione ariana. Lungi da me voler definire ogni matrimonio misto come schiavitù, ma dove nel matrimonio sussistono differenze in cui la moglie ebrea invoca in aiuto la sua genia [*Sippe*] contro l'uomo ariano, là essa agisce contro di lui con la menzogna e la calunnia, con il tradimento e il ricatto, finché non gli è distrutta ogni cosa cara della vita¹¹². In questa battaglia il non-ebreo dovrà

108O. Witte a Cornelius, 26 maggio 1935, *Ana 352. Ehescheidung (3. Ehe)* [BSB].

109E. Müller-Ewald a H. Cornelius, 14 settembre 1937, *Ana 352. Ehescheidung (3. Ehe)* [BSB]. A questa comunicazione, Cornelius rispose che non sussistevano i margini per una richiesta di divorzio e che egli avrebbe dovuto aspettare una normativa appropriata per i matrimoni misti, aggiungendo tuttavia come «nessuno più di me aspetta tanto ardentemente questa nuova legge matrimoniale». Cornelius alla *Reichskammer der bildenden Künste*, 15 settembre 1937, *Ana 352. Ehescheidung (3. Ehe)* [BSB].

110Circolare del Kuratorium dell'Università di Francoforte, 25 gennaio 1937, *Ana 352. Ehescheidung (3. Ehe)* [BSB]. A tale circolare Cornelius rispose con due dichiarazioni, redatte ambedue il 5 febbraio, in cui ammise che la sua attuale moglie «è ebrea», ma criticando in primo luogo la “mancanza” dell'attuale legislazione tedesca, in cui alla proibizione dei matrimoni misti non si era ancora accompagnata una conseguente possibilità legare di annullare i matrimoni stipulati prima di tale proibizione. *Zu Vordruck 1.-2.*, 5 febbraio 1937, *Ana 352. Ehescheidung (3. Ehe)* [BSB].

111Al contempo, Cornelius dovette intrattenere anche una corrispondenza con il suo avvocato il quale, ancora a metà del 1936, gli avrebbe inviato la documentazione riguardante i «matrimoni di razza mista e le loro possibilità di annullamento». F. Mößner a H. Cornelius, 10 giugno 1936, *Ana 352. Ehescheidung (3. Ehe)* [BSB].

112Letteralmente, quest'ultima frase recita: «bis ihm jeder Wert des Lebens zerstört ist». Qui Cornelius richiama

sempre soccombere fintanto che i suoi nemici ebrei possono sfruttare la legge a proprio vantaggio e in una situazione di parità: egli infatti non è mai all'altezza delle loro perfidie. Solo quando si conferirà a lui un diritto speciale, come quello che la legge proposta vuole umilmente offrirgli, egli sarà in grado di liberarsi da questa immorale servitù. Heil Hitler!¹¹³

Come dimostrato sia dalla tempistica delle azioni legali intraprese da Cornelius sia dai contenuti che arricchirono tali passi, egli intese realmente ottenere una completa separazione dalla terza moglie e, nel farlo, si avvalse di tutti i mezzi disponibili – perfino dell'adesione alla più violenta e subdola retorica antisemita. Probabilmente le sue ragioni non avevano nulla da spartire con l'ideologia. Per motivi umani, tanto comuni quanto personali, che non ci è dato pertanto conoscere, egli si allontanò volontariamente da Friederike Rosenthal molto prima della presa nazionalsocialista del potere e, addirittura, quando la NSDAP – con il suo antisemitismo programmatico – era ancora una *quantité négligeable* nel panorama politico tedesco. Non si può inoltre escludere che, alla base del contenzioso matrimoniale, riposassero meri motivi economici, laddove un uomo già divorziato e con diversi figli a carico avrebbe potuto effettivamente vedere come una manna dal cielo la possibilità di annullare il proprio attuale matrimonio – ovvero senza dover sostenere ulteriori spese legali o di mantenimento – appoggiandosi anche a norme giuridiche di dubbia moralità. In ogni caso, però, anche questa declinazione puramente economica del caso Cornelius-Rosenthal potrebbe facilmente suggerire la presenza di un certo antisemitismo pregiudiziale, certamente diverso da quello “scientifico” e “biologico” che caratterizzò l'ideologia ufficiale del Terzo Reich, ma comunque profondo e saldamente radicato già nella cultura della Germania guglielmina.

In ultima analisi, la questione del terzo matrimonio e del suo difficile scioglimento non può essere estesa fino a strumento di interpretazione delle coeve vicende accademiche che coinvolsero il professore monacense e i suoi “allievi” di origini ebraiche. Essa ci mostra piuttosto l'origine di un equivoco che si è protratto fino ai giorni nostri, confondendo perfino il giudizio di Adorno e Horkheimer nel secondo dopoguerra. Hans Cornelius è infatti passato come una vittima del nazionalsocialismo, che ha visto espungere il proprio nome dai registri dell'Università francofortese e si è visto precludere la possibilità di proseguire la sua amata attività artistica per ragioni puramente ideologico-razziali. Tuttavia, come abbiamo appena visto, tali misure lo colpirono solo a causa di una situazione coniugale che egli aveva cercato di risolvere a proprio vantaggio appigliandosi quasi a ogni argomento disponibile. Se infine tale risoluzione non poté avere luogo ed egli venne colpito dalle epurazioni del regime, ciò fu dovuto

volutamente la propria opera filosofica *Vom Wert des Lebens*.

113H. Cornelius al Justizminister, 9 gennaio 1935, *Ana* 352. *Ehescheidung* (3. Ehe) [BSB].

semplicemente a circostanze burocratiche e a una serie di evenienze totalmente indipendenti dalla sua volontà. Quali siano state le ragioni che spinsero Cornelius a separarsi dalla terza moglie, egli tentò sinceramente di farlo rivolgendosi ai più alti vertici della Germania nazionalsocialista – quali il Ministero della giustizia e, addirittura, la Cancelleria del Reich – evocando una legislazione matrimoniale coerente all'ideologia nazista e pagando personalmente solo in un secondo momento il mancato successo delle proprie iniziative legali. Certamente, il destino umano della controparte non dovette interessargli più del proprio titolo o dei propri quadri: il nome della terza moglie scomparve dalla corrispondenza corneliana del dopoguerra o, più prosaicamente, venne abilmente evitato. Se egli si fosse mai chiesto del suo destino, avrebbe forse saputo che Friederike Rosenthal aveva trascorso i suoi ultimi giorni dietro i fili spinati di Sobibór, nella Polonia orientale, dove venne deportata il 13 giugno del 1942 e, probabilmente, destinata da subito alle camere a gas¹¹⁴.

Volendo infine trarre da questo caso di diritto matrimoniale alcune considerazioni più generali che investano direttamente il pensiero corneliano, potremmo vedere come – nel corso dell'intera vicenda e, soprattutto, nelle esternazioni del professore monacense alle autorità del Reich – Hans Cornelius si fosse ampiamente conformato allo *Zeitgeist* di uno Stato e una nazione che andavano spogliando dei diritti i cittadini in base alla loro origine etnica per condurli nella loro nuda vita, dopo averli strappati a forza dalle loro case, nei campi di lavoro e di sterminio. Era la degenerazione dello Stato etico. La giustificazione di uno Stato in cui si sarebbe dovuto realizzare il bene del cittadino ma dove il diritto restava uno scatolone vuoto. Così, quando la “salvaguardia” della razza venne giudicata, in una sorta di trasposizione di Darwin – e Spencer – nella storia universale, una priorità da cui poteva dipendere il bene della collettività, chi aveva perorato il socialismo etico rischiava di non trovare alcun argomento per resistere al nuovo corso. Uno di questi fu quella stessa persona che, opponendosi al formalismo kantiano, aveva difeso una visione della pedagogia ispirata a un concetto non meramente egoistico, ma sociale, della libertà umana:

Non voglio omettere di citare qui le belle frasi con cui a suo tempo, nella gioventù della democrazia americana (quando gli Stati Uniti erano ancora un baluardo della libertà), Winthrop enunciò la differenza fra i due significati del nome “libertà”. Accusato a causa dell'abuso di autorità istruì gli uditori, nella sua requisitoria, sul vero senso del concetto di libertà: “Non ci illudiamo” disse “su ciò che abbiamo da intendere per la nostra indipendenza. C'è un tipo di libertà che l'uomo ha in comune con gli animali e consiste nel fare tutto ciò che a

114Friederike Rosenthal, nata l'8 marzo 1886 a Neustadt nella Prussia Orientale, venne prelevata il 13 giugno del 1942 dalla sua abitazione berlinese, situata nel quartiere Charlottenburg-Wilmersdorf, e deportata a Sobibór, dove fu uccisa. La data del decesso non è nota. Per queste informazioni si ringraziano il *Landesamt für Bürger- und Ordnungsangelegenheiten* di Berlino e il progetto *Stolpersteine*.

uno piaccia. Questa libertà è nemica di ogni autorità: essa tollera solo contro voglia ogni ordine, e con essa diveniamo noi stessi indegni. Essa è nemica della verità e della pace, e Dio stesso si levò contro di lei. Ma esiste anche una libertà etica e cittadina, la cui forza sta nell'unione e che è compito della forza proteggere: questa è la libertà di poter fare senza timore il buono e il giusto. Questa sacra libertà va difesa in ogni mutamento, e per essa dobbiamo, quando sia necessario, impegnare la nostra vita¹¹⁵.

Totalità e totalitarismo

Il termine “olismo”, sebbene abbia raccolto una certa fortuna solo a partire dalla seconda metà del Novecento, dando un notevole impulso intrecciandosi allo sviluppo delle teorie evoluzionistiche contemporanee a partire dagli anni Ottanta, era stato coniato per la prima volta nel 1926. Fu lo statista e filosofo sudafricano Jan Smuts a proporre allora un modello fatto di «crescita di individuazione di totalità sempre più complesse»¹¹⁶, volto a spiegare unitariamente il mondo risalendo dall'inorganico fino all'uomo. Come significato del termine si può infatti leggere nel *Dizionario di filosofia* di Abbagnano:

1. Una variante della dottrina dell'evoluzione emergente [...] che consiste nel capovolgimento dell'ipotesi meccanicistica e nel ritenere che non già i fenomeni biologici siano dipendenti da quelli fisico-chimici, ma questi ultimi dai primi. Questa ipotesi non è che una forma appena mascherata di vitalismo. [...] 2. K[arl] Popper ha chiamato [olismo] la tendenza degli storicisti a sostenere che l'organismo sociale, come quello biologico, è qualcosa in più della semplice somma complessiva dei suoi membri ed è anche qualcosa in più della semplice somma complessiva delle relazioni esistenti tra i membri¹¹⁷.

Derivando dal greco *holon*, che indica sia il tutto sia l'intero, sotto il segno della “totalità” questa stessa categoria vanta indubitabilmente tanto una storia quanto una “preistoria”. La prima, più vicina a noi, prese avvio soprattutto all'interno della cultura di lingua tedesca, dove la categoria della totalità esercitò un'influenza così rilevante da avere un ruolo talvolta non meno decisivo «anche all'interno dei discorsi orientati alla sua decostruzione e incentrati sulla dimensione del frammento»¹¹⁸. La seconda affonda invece le proprie radici nel pensiero greco classico, segnatamente dello Stagirita, che viene infatti considerato il padre del suo significato più generale, secondo cui il tutto «è qualcosa di diverso dalla somma delle parti» e «di neces-

115H. Cornelius, *Die Aufgabe der Erziehung*, cit., p. 28.

116S. Caianiello, “Olismo nella cultura tedesca tra scienza e filosofia”, in M. Pirro, L. Zenobi (a cura di), *Costruzione di un concetto. Paradigmi della totalità nella cultura tedesca*, Mimesis, Milano 2014, p. 95.

117N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 1971, pp. 634-635.

118S. Caianiello, “Olismo nella cultura tedesca tra scienza e filosofia”, cit., p. 95.

sità prima della parte»¹¹⁹. Sempre in Aristotele troviamo già una definizione che sposta il concetto dall'accezione logico-ontologico della *Metafisica* a quella sull'articolazione della società teorizzata invece nella *Politica*¹²⁰.

Come fa notare Silvia Caianiello – alla cui ricostruzione ci stiamo riallacciando – il termine si diffuse particolarmente nel periodo interbellico. Dell'“olismo” si apprezzò allora la capacità di unire, in una linea generale, diversi ambiti e approcci, utilizzando quindi il termine a guisa di etichetta utile a raccogliere le diverse istanze volte al superamento, in favore di una nuova sintesi, dell'alternativa fra il vecchio meccanicismo e le più recenti correnti vitalistiche. Già in precedenza ci siamo soffermati sulle molteplici ragioni che contribuirono a determinare nella Germania un terreno fertile per l'attecchimento e la diffusione di questa categoria. Ai fini del presente capitolo può dunque bastare una breve ricapitolazione, rilevando come sia stato in primo luogo l'avanzamento serrato di un'industrializzazione pianificata, unito a una conseguente massificazione della società – non solo della città ma, grazie ai nuovi mezzi di comunicazione e trasporto, delle stesse campagne –, a innescare una catena di trasformazioni che, non essendo riconducibili nel tradizionale recinto culturale e politico tradizionale, generarono un atteggiamento ambivalente nei confronti della modernità, nel quale convivevano tanto la speranza quanto l'angoscia. Ciò che minacciava di andare definitivamente perduto agli occhi dei contemporanei non era solo l'unità della scienza ma quella dell'uomo in quanto tale, e con essa la stessa capacità di orientarsi nel mondo.

Fu in questo clima che Horkheimer e Pollock avevano assistito nel 1919 alle lezioni monacensi di Weber sulla scienza e la politica come “vocazioni laiche”, rimanendo delusi, come altrettanto lo erano stati gli altri uditori l'anno prima, dai toni sobri con cui il conferenziere ribadì che la scienza doveva fare i conti con l'impossibilità di un fondamento trascendente o di un senso complessivo. L'intervento di Weber aveva luogo – e traeva la sua ragion d'essere – nel corso del banco da macellaio materiale e morale rappresentato dalla guerra mondiale. La sua prima lezione fu annunciata il 7 novembre 1917, «in un momento storico veramente eccezionale: e cioè, per un verso, ad un tornante decisivo della guerra mondiale, per il coinvolgimento degli Stati Uniti d'America; per altro, per una singolare coincidenza, negli stessi giorni ed ore della presa del Palazzo d'Inverno»¹²¹. Consapevole di trovarsi davanti a dei giovani studenti in cerca di risposte più ampie Weber, anziché provare a colmare il vuoto esistenziale tanto degli astanti quanto suo con delle pie illusioni, aveva posto l'accento sulla necessità di

119Ivi.

120Ivi.

121A. Scivoletto, “Presentazione”, in M. Weber, *Scienza come vocazione e altri testi di etica e scienza sociale* (a cura di P.L. Di Giorgi), Franco Angeli, Milano 1996, p. 12.

assumersi stoicamente, per rimanere razionali, l'assenza di orientamento del «disincanto del mondo e della sua trasformazione in un meccanismo causale»¹²².

Tuttavia, non dovette avere troppa importanza se fossero poi i “dieci giorni”¹²³ o il malesere dell'essere a sconvolgere allora le giovani menti di allora: il gesto, quasi nichilistico, con cui Weber negava al sapere rigoroso la possibilità di prendere posizione sulle questioni di valore, dovette suonare come la voce di un “ultraconservatore”¹²⁴. Ma quella che Peter Gay ha definito, con un'espressione corrispondente al pungolo – sia fisico sia spirituale – di quel bisogno, una vera e propria «fame d'integrità [*wholeness*]»¹²⁵ che sembrò aver caratterizzato un'epoca, tormentando innanzitutto le generazioni nate a cominciare dal 1890, trovò eco non solamente nel cosiddetto “spirito” di Weimar, ma nella stessa trasformazione di un positivismo ottocentesco. Questa – che volendo individuare un momento decisivo e simbolico cominciò dai “complessi” di Mach – aveva intrapreso un processo di rielaborazione della filosofia kantiana all'insegna di un impulso decisamente antikantiano, mettendo in dubbio la legittimità dei processi induttivi fatti di scomposizione e ricomposizione di oggetti e tentando di individuare, con i mezzi del ragionamento scientifico, una continuità fra psichico e fisico sul piano della filosofia della natura. In questo processo trovarono posto indirizzi e approcci certamente molto diversi tra loro, sia per ambito d'interesse sia per finalità proposte. Avvalendoci di una suggestione foucaultiana, si potrebbe forse affermare come all'interno dello stesso discorso sulla totalità andassero poi disponendosi fronti intellettuali volti, accentuando questo o quell'aspetto, si assumevano anche posizioni più antitetiche nelle singole interpretazioni del “progetto” della modernità. La vera posta in gioco era chiaramente l'eredità della tradizione illuministica e la sua ricezione nella storia del pensiero e della cultura tedesca.

Sulle molteplici forme assunte dall'olismo, diffusosi soprattutto all'interno del clima intellettuale della Germania weimariana, Caianiello ha infatti giustamente rilevato:

[L]olismo culturale si tradusse in analisi e visioni politiche estremamente divergenti. Alle versioni di destra, associabili a forme di romanticismo politico, che postulava l'assorbimento dell'individuo in entità biopolitiche superiori come nazione e razza, o alle forme di comunitarismo, che predicavano il ritorno a dimensioni percepite come più “originarie” di *Gemeinschaft* contro *Gesellschaft*, si giustapposero infatti non meno diffuse versioni liberali e marxiste, in cui alla “macchina” si contrapponeva una visione organica e solidaristica della compagine sociale¹²⁶.

122 Riportato in A. Harrington, *Reenchanting Science*, cit., p. XV.

123 J. Reed, *I dieci giorni che sconvolsero il mondo*, Editori Riuniti, Roma 1964.

124 Riportato in L. Geninazzi, *Max Horkheimer & C.*, cit., p. 136.

125 P. Gay, *Weimar Culture. The Outsider as Insider*, Harper & Row, New York 1968, p. 96.

126 S. Caianiello, “Olismo nella cultura tedesca tra scienza e filosofia”, cit., p. 97.

La nascita e lo sviluppo della psicologia scientifica e, successivamente, di quella sperimentale, non possono però essere escluse da questo processo, a cui diedero anzi un contributo decisivo. Soprattutto con la fisiologia ottocentesca, la questione del trascendentale venne indagata attraverso studi che tesero tanto a identificare le condizioni del conoscere con l'organizzazione psicofisica del soggetto conoscente – «in primo luogo attraverso l'indagine fisiologica degli organi di senso e degli schemi senso-motori»¹²⁷, – quanto a delineare un approccio epistemologico “globale”, in grado di integrare le diverse dimensioni della vita (biologica, intellettuale, sociale e simbolica) in modo da “provare” empiricamente l'idea di un uomo-*antropos* “totale” capace di superare la *Krisis* dell'umanesimo. Questo promosse una contaminazione fra le forme in cui andava dispiegandosi la scienza moderna – le *Naturwissenschaften* – e il piano della speculazione, certamente favorita dall'influente *Aristoteles-Renaissance* ottocentesca, reperibile «in forme diverse e in autori come [...] Goethe, [...] Helmholtz, [...] Trendelenburg e, proprio attraverso quest'ultimo, nello stesso Brentano»¹²⁸.

L'inaugurazione del primo laboratorio di psicologia sperimentale a Lipsia, sotto la direzione di Wundt, fu certamente un momento decisivo nella promozione di un indirizzo affine tanto alla filosofia quanto alla psicologia, il cui prestigio nel mondo accademico venne avviato e promosso da alcuni dei più influenti psicologi sperimentali dell'epoca, soprattutto Stumpf¹²⁹. In generale è a partire da questo punto, interpretabile come un processo di reazione a un vasto processo di concretizzazione del pensiero filosofico, che si va a collocare il “ritorno a Kant”. Presentandosi come un movimento di identificazione fra filosofia e gnoseologia, il neokantismo tentò di distinguere la prima dalle scienze naturali senza rinunciare al dialogo con queste ultime. In questo senso, come abbiamo visto nel quarto capitolo, i neokantiani avrebbero tentato di «ridefinire il proprio *status* [...], recuperando temi di fondo della filosofia trascendentale kantiana», in una battaglia idealistica contro ogni “psicologismo” naturalistico che li vide trovare, nel secolo successivo, «un grande e decisivo alleato proprio nella fenomenologia husserliana»¹³⁰, perlomeno dal momento in cui quest'ultima iniziò a battersi per un programma “puro” di estrapolazione delle essenze oggettuali volto a raggiungere universali non meramente empirici. Volendo individuare in un testo quale la *Filosofia come scienza rigorosa* – seguendo la ricostruzione di Fiorenza Toccafondi¹³¹ ma, per certi versi, rifacendoci alla ricezione del giovane Horkheimer¹³² – un discrimine simbolico fra una fase “impura” e una

¹²⁷F. Toccafondi, “Dopo la *Philosophie als strenge Wissenschaft*”, cit., p. 213.

¹²⁸*Ivi*.

¹²⁹*Ibid.*, p. 214.

¹³⁰*Ivi*.

¹³¹F. Toccafondi, “Dopo la *Philosophie als strenge Wissenschaft*”, cit., pp. 215-218.

¹³²Nel 1928 Horkheimer aveva criticato fortemente l'idea di una “scienza filosofica” rigorosa, costruita nella «forma del sistema razionale per il quale la matematica fa[ceva] da modello». Nonostante il giovane

reazione “pura” nella ricostruzione moderna dell'identità e dello statuto della filosofia, vediamo come successivamente a un periodo dove a predominare fu la tendenza alla materializzazione dell'apparato trascendentale, alla concretizzazione dell'apriori, alla riconduzione delle leggi del ragionamento a esperienze o stati mentali, cominciasse un percorso inverso, volto a demarcare i confini fra speculazione e indagine empirica.

Precisamente quest'ultimo aspetto offre un aggancio per tentare una collocazione di Cornelius – il quale insistette invece nel ricondurre l'una all'altra – nel vasto panorama neokantiano del tempo. Si potrebbe infatti sostenere che non sia stata colpa di un eclettismo dispersivo e inconsistente se la “sistemica” corneliana è sfuggita a ogni classificazione, oscillando – a dire il vero anche nelle affermazioni degli stessi Adorno e Horkheimer – fra le categorie più diverse e inconciliabili, in base alle quali il professore monacense venne etichettato come un neocriticista positivista, come un idealista neokantiano (sebbene in un approccio fortemente “psicologizzato”), come un “fenomenologo trascendentale”, come un (proto)-gestaltista o come un (proto)-neopositivista. Tenendo innanzitutto presente che nella storia del pensiero filosofico e scientifico si ritiene come sia stato proprio Mach – nella misura in cui fu dedito a studi di psicologia e fisiologia influenzati da Fechner, grazie ai quali diede un impulso decisivo all'indagine dei fenomeni psichici e sensibili complessi – ad anticipare la psicologia della forma, nonché ad aprire la strada all'epistemologia evoluzionistica più recente invece di patrocinare un neopositivismo logico, non sarebbe forse troppo errato individuare nel pensiero di Cornelius uno dei nodi nevralgici in un movimento di interpretazione in chiave “biopolitica” del criticismo. A dispetto dell'ampiezza che questa rinomata – e, talvolta, abusata – categoria è andata acquistando negli anni¹³³, presa nel suo significato più generale essa non in-

Horkheimer si sia chiaramente riallacciato alla critica husserliana dello psicologismo, egli non condivise il programma husserliano di una fenomenologia “pura”, il quale fu visto come una radicalizzazione dell'apriorismo e del deduttivismo dei sistemi neokantiani: «[I]n ciò sussiste fin da principio un rapporto con le scienze naturali di ben tutt'altro genere di quello dei neokantiani. Laddove questi vedevano nelle scienze naturali stesse i costruttori legittimi del sistema e, rispetto a ciò, avevano concepito la filosofia essenzialmente quale semplice comprensione del loro metodo, Husserl vede la forma sistematica richiesta per una scienza rigorosa come soddisfatta solo nella matematica pura, ritenendo invece le scienze naturali, a causa della loro volontà di formazione empirica dei concetti, “vaghe” e perciò non filosofiche. Che cosa fosse davvero la scienza naturale non lo avevano appreso nella loro prassi né Cohen né Husserl, anzi la loro concezione a riguardo scaturiva essenzialmente dalla tradizione filosofica. Cohen la intendeva nel senso del razionalismo di origine cartesiana quale sistema matematico, Husserl nel senso del sensualismo inglese quale ricerca dei fatti. Da un punto vista interno alla filosofia, la differenza è poi irrilevante, dal momento in cui sia Husserl sia Cohen riconoscono la forma matematica del sistema deduttivo come l'unica rigorosamente scientifica». M. Horkheimer, “Zur Emanzipation der Philosophie von der Wissenschaft”, cit., pp. 377-378.

133La storia della biopolitica (spesso accompagnata a quella del cosiddetto “biopotere”) è lunga e complessa e non può certamente essere racchiusa in una nota a piè di pagina. A ogni modo, occorre ricordare come nel positivismo il termine sia stato usato da Auguste Comte, che nel *Système de politique positive* definì *biocratie* il potere di governo fondato su leggi naturali della società e degli individui che la compongono. Un'altra figura decisiva nell'elaborazione inoltre il politologo svedese Rudolf Kjellén, oltretutto coniatore del termine “geopolitica” (e ispiratore di colui che viene considerato il vero e proprio “padre” della disciplina: Karl Haushofer). A cominciare dalla metà degli anni Settanta, tuttavia, è stata l'interpretazione di Michel

dica altro se quell'intreccio fra scienza, vita e diritto che in un'ultima analisi caratterizzò delle riflessioni politiche corneliane. Nonostante sussistano buone ragioni per sostenere il contrario, visto che nella filosofia di Cornelius il diritto assumeva una posizione preminente¹³⁴, è pur tuttavia altrettanto inevitabile notare come nei suoi testi pedagogici la convergenza fra idealità e fattualità tendesse a far corrispondere la legalità delle norme etico-giuridiche alla legalità dei fenomeni naturali, cosicché il compito della ragione politica difficilmente superava la custodia e il potenziamento della vita biologica del singolo individuo all'interno della collettività¹³⁵. Questa accezione biopolitica in cui veniva declinato il criticismo era il prodotto di una tradizione antropologizzata di kantismo che, a cominciare dalla fine del XIX secolo, si incamminò lungo una via di mezzo fra l'idealismo neokantiano e il positivismo, proponendo una alternati-

Foucault a porre la categoria della biopolitica al centro del dibattito filosofico. Cfr. M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998; Id., *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1996; *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005. Interessante si rivela la lettura foucaultiana del rapporto fra universale e particolare, che in tale paradigma verrebbe "mediato" da una razionalità benefica basata sulla logica *Omnes et singulatim*. M. Foucault, "Omnes et singulatim. Verso una critica della ragion politica", *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica (1975-1984)*, Medusa, Milano 2001, pp. 111-117. Un limite dell'ottica foucaultiana consiste forse nell'aver circoscritto troppo l'analisi di questa categoria alla nascita e allo sviluppo del liberalismo. Del tutto inesplorata è rimasta la declinazione della biopolitica all'interno di quei programmi etici, politici e pedagogici ideati in evidente opposizione alle forme "liberiste" del rapporto fra stato e individuo, quali il "socialismo etico".

134La centralità attribuita da Cornelius al diritto nel regolare la vita organizzata può essere puntualizzata richiamando un passo dei suoi primi interventi sulla politica scolastica: «Ci sono anche altri beni culturali che non quelli della conoscenza delle scienze naturali e del progresso tecnico-industriale che poggia su di esse. Menziono solo uno di questi beni, il quale domina quotidianamente il nostro fare e omettere, senza il quale non potrebbe esser pensata affatto una vita sociale e la cui conoscenza è perciò necessaria a ciascuno di noi: il diritto. Nella natura non esiste nulla del fatto che una cosa sia proprietà di qualcuno, e che il nostro comportamento verso le cose è in una qualche maniera limitato dal rispetto dell'interesse altrui. Solo quando il pensiero umano si impossessa delle cose le unisce nella trama di mille volte tante relazioni di diritto non meno importanti per la nostra vita pratica delle leggi naturali». H. Cornelius, E. Reisinger, G. Kerschenshteiner, "Aufgabe und Gestaltung der höheren Schulen. Drei Vorträge", *Süddeutsche Monatshefte*, 1910, p. 28.

135Sebbene in Cornelius sia presente una spiccata connotazione etico-umanistica, di per sé ben lontana dal biologismo razzista della "biopolitica" nazista, il paradigma politico corneliano, in virtù di un rigido immanentismo, non poté evitare di appiattirsi su un calco naturalistico. Evidentemente influenzato dallo Stagirita, sotto il titolo di «valore della vita» Cornelius poneva al centro della "filosofia pratica" la conduzione di una vita etica, basata sull'educazione alle virtù morali (abitudine fin da giovani a godere delle azioni virtuose e rammaricarsi di quelle viziose, traducendosi in componente interna del carattere), finalizzati al bene della comunità e del suo ambiente. Ritrovando però in Cornelius, analogamente ad Aristotele, il modello giustificativo sia finalistico che valutativo dell'etica (due aspetti distinti gerarchicamente a fronte della posizione più alta dell'essere umano nella grande catena dell'essere), il piano dell'educazione e della cultura veniva imperniato su quello della piena realizzazione delle funzioni biologiche. Esempio triviale dell'influenza dell'igiene pubblica su tale pensiero (in cui è però presente un abbozzo di ecologia) lo offrono i passaggi sui beni naturali. Sulla "predica" dedicata all'aria si legge: «Sacra deve esserti l'aria della vita, che fluisce giù dalle montagne come un dono prezioso per i tuoi polmoni: non contaminarla con la putredine e con gli effluvi marcescenti e sporchi, o con il fumo e il vapore. Quando lasciate gironzolare per strada i vostri bambini che sporcano le vie come i cani, e dall'immondizia secca nei giorni di sole il fetore sale giorno dopo giorno, non vedete che con un simile agire disponete voi stessi a una vita da cani?». H. Cornelius, *Vom Wert des Lebens*, W.A. Adam, Hannover 1923, pp. 24-25. Come si evince dal carteggio fra Horkheimer e Riekher, il titolo originale dell'opera di Cornelius, pensata come un libello moralistico divulgativo, avrebbe dovuto intitolarsi *Freiheit. Eine Predigt von H. C[ornelius]*. Nell'ottobre del 1921, Cornelius portò a casa di Horkheimer il «manoscritto della sua nuova opera. [...] Ho letto solo l'inizio: le mie cose sono molto meglio. I pensieri sono in parte molto discutibili». M. Horkheimer a R. Riekher, *Briefwechsel 1913-1936*, pp. 72-72.

va di entrambi.

Ovviamente, con questo non è lecito supporre automaticamente una qualche sorta di prosimità tra pensiero di Cornelius la teratologia nazionalsocialista. Tuttavia, non possiamo neppure attribuire a una mera coincidenza che uno dei percorsi di sviluppo della psicologia corneliana, pur nelle spiccate differenze, abbia condotto fino a quella particolare versione idealistica di biologismo che caratterizzò la *Ganzheitspsychologie* della “nuova” Scuola di Lipsia, fondata da uno psicologo nazionalista, conservatore e antisemita¹³⁶ quale fu Felix Krueger. Quest'ultimo – formatosi a Monaco seguendo proprio le lezioni di Cornelius e di Lipps – mutuò proprio dalla filosofia corneliana l'idea di una capillare applicazione del concetto di qualità figurale, e pose al centro della sua psicologia una nozione di “totalità” [*Ganzheit*] sviluppata sulla scia delle concezioni di Cornelius sul rapporto fra sentimento e *Gestaltqualität*¹³⁷. Pur non essendo stato quest'ultimo un aspetto particolarmente coltivato dal professore monacense, esso ebbe un largo seguito nel determinare i concetti di personalità, tipo e carattere¹³⁸ elaborati dagli “olisti” di Marburgo guidati da Jaensch – il successore di Cohen che scatenò l'*Erklärung* del 1913. L'approccio della psicologia olistica era stato inaugurato in opposizione alla *Gestalttheorie* della Scuola di Berlino: secondo Krueger i gestaltisti non avevano dato rilievo alle componenti motivazionali, cognitive ed emotive delle oggettivazioni. Jaensch criticò invece soprattutto il “materialismo” di Köhler, il cui approccio “fisicalista” – l'isomorfismo – trascurava l'organicità e la volontà della *Persönlichkeit*, ritrascrivendo la psicologia dalla dimensione ideale a quella materiale: rispetto a tale esito era preferibile avviare un approccio che egli non esitò a definire “biologico”, ossia tipizzante e caratteriologico¹³⁹. La *Gestalttheorie* fu poi criticata per aver respinto o ignorato i suoi “predecessori”.

136L'antisemitismo di Krueger aveva una connotazione culturale anziché razziale. La (non-)cultura ebraica era fonte di risentimento poiché veniva vista come quintessenza del materialismo, dello sradicamento e dell'atomizzazione del cittadino urbanizzato. Nel 1936 gli fu infatti imposto il divieto di insegnare poiché durante le sue lezioni citava pensatori, quali Spinoza, Hertz, Mendelssohn e Heyse, inserendo opportunamente nel discorso l'appellativo di “Ebreo nobile”. La campagna nei suoi confronti fu talmente accanita da riuscire a estrometterlo come *Mischling* sulla base di un sedicente antenato di origini ebraiche. A. Welleck, “Deutsche Psychologie und Nationalsozialismus”, *Psychologie und Praxis. Zeitschrift für Arbeits- und Organisationspsychologie*, IV, Hogrefe, Köln, 1960, p. 179.

137Fin dalla *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* Cornelius aveva evidenziato la variabilità del tono sentimentale di “uno stesso” vissuto, capace di provocare ora piacere ora dispiacere. Come abbiamo visto nella parte dedicata alle *Gestaltqualitäten*, nel corso del dibattito con Lipps sul tema qualità e sentimenti, Cornelius giunse a definire il sentimento come una qualità risultante dall'intero stato complessivo e momentaneo del soggetto psicologico.

138Come rilevato da Ash, “concetti tipologici” erano comuni anche nelle teorie psicologiche sulla persona di impronta umanistica, lontane da un quadro interpretativo biologico. M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit., p. 313. In proposito si pensi al personalismo critico di William Stern che, pur coniando il motto *keine Gestalt ohne Gestalter* impiegato successivamente dagli “olisti”, riteneva che la persona non fosse la creazione di una cultura sviluppatasi storicamente, ma una vita vissuta che si trovava in tensione con unità sovraindividuali quali il popolo, la società o la stessa umanità. W. Stern, *Psychologie der Veränderungsauffassung*, Preuss & Junger, Breslau 1898.

139Jaensch ritenne l'isomorfismo un passo “premature” nella fisica rispetto a cui preferire le teorizzazioni di

Come viene riportato da Ash, per Jaensch il gestaltismo “berlinese” rientrava in un movimento – nel quale essa tuttavia non si riconosceva e che, anzi, contribuiva a occultare – nato come presa di distanza dalla sterile opposizione fra l'idealismo neokantiano e il positivismo, ovvero come un generale tentativo di superare entrambi in modo da «tornare alla realtà psicologica»¹⁴⁰. Ma anche lo stesso Krueger non aveva tardato a sottolineare la filiazione della disciplina, alludendo a come la psicologia della forma non costituisse l'unica alternativa di gestaltismo:

Oltre a Wundt e in gran parte, come sembra, indipendentemente da lui, la scuola di psicologia di Graz ha avviato durevolmente e prima d'altri, al passaggio del secolo, il modo unitario di considerare empiricamente i fenomeni psichici. H[ans] Cornelius, il mio venerato maestro, fu fortemente influenzato da questo modo di pensare. Egli riprese da Ch[ristian] v[on] Ehrenfels il concetto di “qualità figurale” per trasportarlo a sua volta nei sentimenti. La teoria del sentimento qualitativa e complessa che ne risultò (che concepì contemporaneamente e che ero intenzionato a sviluppare ulteriormente) ha trovato purtroppo finora poca risonanza, sebbene proprio lei, come ritengo, scopra il nocciolo morfologico e genetico delle totalità psichiche. A mio avviso essa è chiamata a trasformare l'intera scienza dell'anima, aiutando a superare unitariamente le sue molte fratture¹⁴¹.

Le rivendicazioni di priorità all'interno di un ambito di trattazione come quello delle *Gestalten*, maturate peraltro nella fase più euforica della sua diffusione, ossia negli anni Venti sulla scia degli studi di Wertheimer, furono sicuramente dettate anche dall'ambizione a esercitare una sorta di egemonia accademica, la quale restava un elemento indispensabile per stabilire e far rispettare l'autorità normativa di una certa interpretazione della disciplina psicologica. Ciò non toglie come in simili ricostruzioni fossero contenuti degli elementi di verità che non possono essere ridotti a una mera disputa causata da rapporti di potere accademico: le indagini degli psicologi della forma erano il prodotto di un ampio movimento filosofico le cui radici affondavano nell'evoluzione del kantismo antropologizzato, in quel tentativo di trovare una mediazione “olistica” fra aspetti ideali e reali che si era ampiamente sviluppato nella terra di nessuno fra l'idealismo neokantiano di Marburgo e il positivismo “duro” delle scienze naturali. Tornando alle lezioni di Weber sull'avalutatività della scienza e l'impossibilità, dimostrata da un puro meccanicismo, di appagare ogni “fame” esistenziale, vediamo come a partire dagli anni Venti alcuni gruppi di scienziati, pur concordando sull'idea «che un certo tipo di scienza aveva “disincantato” il mondo», rifiutassero però di trarre da ciò le stesse con-

Schelling. *Ivi*.

140 *Ivi*.

141 F. Krueger, “Das Ganzheitsproblem in der Psychologie der Gegenwart”, *Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit. Schriften aus den Jahren 1918-1940*, Springer, Berlin 1953, p. 97.

clusioni del conferenziere:

[N]on credettero che il processo di disincantamento dovuto alla scienza fosse destinato inevitabilmente a continuare. Questi uomini (biologi, scienziati, neurofisiologi) sostennero che l'impegno di una scienza responsabile *fosse* compatibile con un'immagine dell'esistenza umana eticamente ed esistenzialmente piena di significato, solo *se* tuttavia si era pronti a ripensare i pregiudizi su cosa costituisse i criteri scientifici appropriati da un punto di vista metodologico ed epistemologico. Sotto il titolo di Totalità [*Wholeness*] tali scienziati sostennero variamente che una biologia e una psicologia trasformate (la prima che vedesse i fenomeni in maniera meno atomistica e più "olistica", la seconda in modo meno meccanicistico e più "intuitivo") avrebbe potuto portare alla riscoperta di una relazione formativa con il mondo naturale. Ciò che era stato battuto dalla vecchia scienza della Macchina, sarebbe stato sanato da una nuova scienza della Totalità. Essa avrebbe "reincantato" il mondo¹⁴².

Un afflato simile era chiaramente condiviso dagli stessi gestaltisti della Scuola di Berlino, come dimostra del resto un'opera quale *The Place of Value in a World of Facts*¹⁴³, redatta da Köhler durante l'esilio americano. Se tuttavia una certa linea del kantismo antropologizzato, sfociata poi nel gestaltismo, originava in fondo dal medesimo tentativo di conciliare scienza e vita, idee e realtà, senso e significato, puntando alla creazione di un paradigma epistemologico scientificamente rigoroso ma capace al contempo di mettere in dubbio la liceità del meccanicismo sotto un più ampio profilo etico e umanistico, non tutte le strade percorse dovevano necessariamente condurre verso tali esiti. Mentre attorno al 1933 gli esponenti della *Gestalttheorie*, fautori di una fenomenologia olistica intesa in un senso sempre più materialistico, venivano progressivamente estromessi dal mondo accademico, quei rappresentanti più spiccatamente idealisti della *Ganzheitspsychologie* conoscevano il momento massimo del loro riconoscimento istituzionale, prestandosi a servire da puntello ideologico per l'idea di "Stato totale" propagandata dal nazionalsocialismo¹⁴⁴.

142A. Harrington, *Reenchanted Science*, cit., p. XVI.

143W. Köhler, *The Place of Value in a World of Facts*, Kegan, Trench, Trubner & Co., London 1939.

144All'indomani della presa del potere da parte di Hitler Krueger, il quale successivamente dovette comunque fare i conti con la natura del regime, arrivando a deprecare la "mistica" *völkisch* della psicologia e della biologia olistiche, si prestò con accondiscendenza alla strumentalizzazione del suo concetto di totalità da parte del governo. Fu la luna di miele fra il motto kruegeriano del *Drang nach Ganzheit*, secondo cui «il principio supremo di ogni sviluppo [era] alla fine la totalità», e le parole usate nel 1933 da Wilhelm Hartnacke (il ministro sassone dell'educazione), nel discorso del XIII congresso della Società tedesca di psicologia: «La scienza è in relazione con la totalità del nostro essere, e non può in alcun modo urtare, o anche solo sfiorare ostilmente, il bene dello stato totale. La scienza che si oppone agli interessi dello stato totale va respinta come nemica del popolo». Cfr. F. Krueger, "Zur Einführung. Über psychische Ganzheit", *Neue psychologische Studien*, n° 1, 1926, p. 123; O. Klemm (Hrsg.), *Bericht über den XIII. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Leipzig vom 16. bis 19. Oktober 1933*, G. Fischer, Jena 1934, p. 3.

Sebbene negli anni Cinquanta Wolfgang Metzger avesse tracciato una linea netta fra le fonti originarie da cui era andata scaturendo da un lato la *Gestalttheorie*, dall'altra la *Ganzheitspsychologie*, citando ora Ehrenfels ora Cornelius¹⁴⁵, queste considerazioni riposavano su un nesso stabilito *post festum*, legittimando uno spartiacque teorico emerso concretamente solo con l'istituzionalizzazione delle due “scuole” di psicologia. Invero, i confini erano molto più sfumati e rimandavano piuttosto a un dibattito – quello sulle qualità figurali – che aveva animato buona parte della cultura psicologica moderna alla fine del XIX secolo. Anche la netta riconduzione di Cornelius alla Scuola di Graz richiamata da Krueger, seppur legittima se teniamo conto dell'influenza del pensiero brentaniano sulla psicologia corneliana, era una semplificazione: il professore monacense aveva avviato i propri studi seguendo i consigli di Stumpf. Inoltre, negli anni francofortesi Cornelius aveva incoraggiato la frequentazione fra Horkheimer, Wertheimer e Gelb, dimostrandosi tutt'altro che refrattario agli sviluppi in senso gestaltteoretico della disciplina. Col secondo, Cornelius strinse anche un rapporto molto cordiale fin dal periodo dell'*Akademie der Sozial- und Handlungswissenschaft* che, per quanto si può ricavare dalle lettere da lui ricevute fino agli anni Venti, era animato da un comune afflato umanistico, pacifista e internazionalista.

Meno intellegibili sono i rapporti con Köhler, anche se – da un appello di Wertheimer affinché Cornelius lo appoggiasse contro Schumann, così come dal precoce interessamento di Horkheimer verso l'isomorfismo, già riscontrabile nelle pagine della prima tesi – si potrebbe supporre che anche in questo caso Cornelius dimostrasse una curiosa attenzione e non una marcata presa di distanza. È comunque lecito sollevare l'ipotesi secondo cui, proprio in quest'ultimo momento, con la svolta in senso materialistico, sia da individuare un primo segnale di disaffezione per gli sviluppi della psicologia della forma, dopo una prima fase di entusiasmo corneliano: diversamente da Husserl, il professore monacense non aveva rinunciato al programma brentaniano di istituire una qualche sorta di nesso fra una psicologia “descrittiva” (intesa quale studio dei fenomeni psichici nel senso della fenomenologia) e una “genetica” (volta a indagare invece la controparte naturale e fisiologica dei processi psichici), ma aveva al contempo mostrato una certa riluttanza a rompere gli equilibri di tale relazione in favore degli aspetti più materiali.

Come eloquentemente indicato nei testi programmatici, solamente la psicologia descrittiva – intesa in un senso empirico e immanente – poteva ambire allo statuto di filosofia. Pur rap-

145M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit., p. 386.

presentando dunque uno stadio preparatorio indispensabile per le riflessioni della stessa “fenomenologia”, nell'ottica corneliana le indagini fisiche restavano ancorate a quel materialismo “volgare” contro cui indirizzò la sua attività filosofica. In maniera forse poco visibile, Horkheimer e Adorno furono coinvolti nella spaccatura fra le due “scuole” che, più o meno direttamente, si era manifestata ai loro occhi proprio attraverso lo stesso pensiero di Hans Cornelius. L'irritazione nei confronti di un movimento conservatore che andò gonfiando la categoria di *Gestalt*, traducendola dall'ambito percettivo in ogni altro ambito dell'esperienza fino a raggiungere la “totalità” costrittiva, gettò probabilmente anche una luce più fosca sulla filosofia corneliana stessa. Non pare un caso che Adorno, nel 1928, abbia scelto di abilitarsi dedicando spazio alle questioni della persona e del carattere.

Una testimonianza di quanto dovette esser viva e presente l'intera problematica del gestaltismo agli occhi degli allievi di Cornelius può offrircela anche quanto è stato riportato da Ash il quale, citando un documento inviato in quello stesso anno da Horkheimer ad Hans Naumann – germanista e decano della Facoltà successivamente convertitosi al nazionalsocialismo –, ha rilevato come gli apprezzamenti del futuro direttore dell'Istituto fossero rivolti piuttosto al potenziale insito nella “versione berlinese”:

L'emergenza di una nuova scienza della vita, che si batta per unificare l'indagine fisiologica e psicologica [...] ha una grande importanza rispetto a tutte le frettolose “sintesi” della totalità culturale [*Gesamtkultur*]. Ma da nessuna parte ho trovato un concetto più elevato, dal peso filosofico e generale, di un tale anelito, se non negli scritti di Gelb e Wertheimer¹⁴⁶.

L'assistente di Cornelius stava sostenendo la candidatura di Wertheimer, che dal 1929 al 1933 divenne professore ordinario a Francoforte, e non mancò di alludere negativamente agli esiti della Scuola di Lipsia. In questo periodo non è possibile ricostruire la precisa presa di posizione sulla questione da parte del professore monacense: nel 1929 Cornelius era un emerito in procinto di partire per la Svezia. Tenne l'ultima conferenza a Francoforte, ma il suo interesse era ormai rivolto principalmente ai problemi dell'educazione. Se esistesse una connessione “meno apparente” – per citare di nuovo le parole usate da Levi – fra la sua disapprovazione per la società di allora e la “popolarizzazione” dell'Università di Francoforte, nella quale penetravano elementi che vennero considerati nemici *dalla* cultura tedesca, (“ebrei e comunisti”), non è lecito affermarlo, a meno di non scivolare nel terreno della pura speculazione.

Detto ciò, la psicologia della “totalità”, pur essendo innervata da una serie di fonti ben di-

146M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit., p. 305.

stanti anche da colui che invocava quale “padre fondatore”, presentava motivi spiccatamente corneliani. Innanzitutto, la lettura di *ogni* fenomeno come olistico – un tratto abbastanza evidente in Cornelius – aveva certamente fatto scuola all'interno di un movimento che tese a leggere la scala dell'essere come un processo di differenziazione sempre più complesso a partire da stati maggiormente indifferenziati. Inoltre, rispetto alla Scuola di Berlino quella di Lipsia era ovviamente più vicina al coscienzialismo corneliano nel localizzare nel soggetto, anziché nella “situazione oggettiva”¹⁴⁷, la formazione di interi strutturati sistematicamente. Ma anche il personalismo, col suo accento sulla formazione etica e “organica” del carattere a partire dall'esercizio della volontà sulle passioni, era mutuato da aspetti ampiamente reperibili nella psicologia corneliana. Infine persino il ruolo costitutivo delle “immagini” acquisite nello sviluppo psicofisico nei processi percettivi – un tema su cui andò imperniandosi la riflessione di Jaensch e dei suoi collaboratori¹⁴⁸ – potrebbe esser visto come una legittima prosecuzione di uno dei più importanti motivi della concezione corneliana delle *Gedächtnisbilder*. Tuttavia, bisogna anche tenere presente come Cornelius fosse pur sempre un filosofo razionalista, dedicato all'analisi intellettuale dei fenomeni, nonché un osservatore attento di relazioni, elementi e mediazioni, e che molte di queste sfumature del suo pensiero sarebbero andate smarrite nella lunga marcia dal “dato strutturato” alla “totalità”. Trovando occasione di usare il termine “impulso” in luogo di “anelito”, egli modificò il suo motto in quello di *Drang nach Klarheit*¹⁴⁹ – mai *nach Ganzheit*.

Al di là dei richiami evidenti e delle facili schematizzazioni emerse negli anni Cinquanta, quindi, è da sottolineare anche che il professore monacense non coltivò alcuna corrispondenza con il presunto “allievo” di Lipsia. Nella produzione di Cornelius non si trovano neanche accenni al recupero kruegeriano della sua teoria delle qualità figurali come toni sentimentali¹⁵⁰. Solo in un'occasione egli si richiamò – nella replica del 1906 a Husserl – al motivo della

147 *Ibid.*, p. 313.

148A ogni modo il tema “eidetico” fu declinato in maniera sempre più intuizionistica, ed era inoltre influenzato da numerose linee psicologiche e fenomenologiche dell'epoca. L'indirizzo di Jaensch va collocato fra quello berlinese e quello di Lipsia.

149H. Cornelius, “Die Unentbehrlichkeit der Philosophie”, cit.

150La linea Cornelius-Krueger su questo specifico aspetto era a ogni modo ben presente a Gelb, che nella sua disamina critica delle qualità figurali, la giudicò sostanzialmente “inammissibile”, ritenendo che il sentimento non fosse una qualità del complesso ma qualcosa di provocato da esso. A. Gelb, “Theoretisches über Gestaltqualitäten”, cit., pp. 55-56. In generale, Krueger riprese piuttosto fedelmente la dottrina corneliana delle qualità figurali, rinominandole *Komplexqualitäten*, dispiegandola ampiamente in quattro lunghi saggi sulla consonanza e sulla dissonanza negli accordi, che furono editi fra il 1906 e il 1910. In questo periodo egli insegnava però filosofia a Buenos Aires, e fu invitato a presentare i risultati delle sue indagini di fonetica all'XI Congresso di psicologia sperimentale di Würzburg. Cfr. F. Krueger, “Die Theorie der Konsonanz [I]. Eine Auseinandersetzung vornehmlich mit C. Stumpf und Th. Lipps”, *Psychologische Studien*, n° 1, 1906, pp. 305-387; Id. “Die Theorie der Konsonanz [II]”, *Psychologische Studien*, n° 2, 1907, pp. 205-255; Id., “Die Theorie der Konsonanz [III]”, *Psychologische Studien*, n° 3, 1909, pp. 201-282; Id., “Die Theorie der Konsonanz [IV]”, *Psychologische Studien*, n° 4, 1910, pp. 294-411.

“falsa oggettivazione” elaborato da Krueger¹⁵¹. Inoltre, rimane degno di nota il fatto che sia Adorno sia Horkheimer avessero a loro volta mostrato più interesse per le teorie gestaltiste di Wertheimer e Gelb, la cui natura psicologica includeva fattori soggettivi, criticando le oggettualità già costituite dell'isomorfismo köhleriano¹⁵². Su questa base, si potrebbe legittimamente ritenere come uno degli argomenti della formazione più longevi nel pensiero adorniano maturo – ristrutturato alla luce di “reificazione” (Lukács) e storia naturale (Benjamin) – sia individuabile proprio in quella nozione cornelianiana-kruegeriana della “reificazione” con cui il giovane studente aveva criticato sia Husserl, sia i gestaltisti berlinesi – scagliandosi contro la tendenza, comune a entrambi, a oggettivare immediatamente i fenomeni (psichici) complessi, costituiti invece simbolicamente nel corso invece del tempo. Curiosamente, quindi, tanto il tema dell'oggettivazione “prematura” del dato, ossia la propensione a identificarlo con la “cosa”, quanto la dimensione temporale della connessione costitutiva, erano aspetti accentuati anche da Krueger contro la Scuola di Berlino, sebbene egli, allontanandosi dall'ottica di Cornelius, fosse portato non solo a sostenere una connotazione “sentimentale” della teoria gestaltista ma, sulla scia di Dilthey, anche a ricavare un'analogia con gli “interi culturali”¹⁵³.

Considerando come rispose a una generale disposizione del tempo, coltivata ben oltre la cerchia dei soli filosofi-psicologi, il rendere la morfologia – che, in ultima analisi, era una teoria estetica – la chiave di volta per rileggere tanto i fenomeni naturali quanto, soprattutto, quelli umani e storici, possiamo anche ritenere abbastanza pacificamente che le ragioni di scorno degli “allievi” di Cornelius contro il maestro, così come contro la cultura del tempo, vadano ricercate proprio nell'aver individuato chiaramente su quali piani inclinati conduceva tale afflato morfologico. In altre parole, Adorno e Horkheimer dovettero presto rendersi conto delle implicazioni reazionarie del “gestaltismo politico”. Ne è una chiara testimonianza l'at-

151Polemizzando con Lipps e Stumpf, Krueger criticò la tendenza a considerare indipendenti in un senso sostanziale i contenuti di coscienza o, altrimenti detto, il trattare i vissuti soggettivi come figure [*Gebilde*] “dure”. F. Krueger, “Die Theorie der Konsonanz. I”, cit., pp. 316-317. La falsa oggettivazione comportava un “oggettivismo psicologico” contrario all'analisi fenomenologica. Ammettendo tale fallacia in *Verschmelzung und Analyse*, Cornelius rimarcò che il compito della fenomenologia non era quello di reificare le oggettualità ma di individuarne i meccanismi di formazione-costituzione. Egli sottolineò che la sua accezione di “contenuti inavvertiti” non incorreva però in tale errore, poiché l'espressione non rimandava al contenuto ma alla connessione. H. Cornelius, “Psychologische Prinzipienfragen [II]”, cit., pp. 23-24. Questo dibattito dovette aver avuto un suo peso nello sviluppo delle tesi con cui Köhler attaccò l'ipotesi di costanza: «F[elix] Krueger si è opposto ripetutamente a questo modo di pensare nella psicologia, sollevando una serie di obiezioni; specialmente le obiezioni che fisicalizzano il campo di indagine nella psicologia, che è “falso atomismo”». È tuttavia interessante notare come, dodici anni dopo, proprio questa stessa accusa di “fisicalismo” venisse rivolta contro Köhler. W. Köhler, “Sensazioni inavvertite e illusioni di giudizio”, cit., p. 80.

152Come abbiamo visto precedentemente, riguardo alle concezioni “senza soggetto” di Köhler i teorici critici avevano espresso perplessità, concernente l'apologia dell'esistente (Horkheimer) dovuta alla generalizzazione della *Gestalt* (Adorno).

153M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit., pp. 311-312.

tacco horkheimeriano – condotto alla fine degli anni Venti, proprio mentre biasimava, le “frettolose sintesi” sulla “totalità culturale” – contro la linea humiana, definita una «filosofia borghese [...] del sano intelletto» che, derivando la scienza e la religione da «regolarità del vissuto anonime», stava provocando invero, ed evidentemente contro i suoi stessi proclami, «la più estrema secolarizzazione e disincanto del mondo, per quanto i rappresentanti di questa filosofia abbiano partecipato così fittamente alle funzioni religiose della cattedrale»¹⁵⁴. Incidentalmente, era in quella stessa occasione che il futuro direttore dell'Istituto aveva evidenziato il nesso fra Hume e Spengler. Allo stesso tempo, anche i discorsi di Krueger erano ampiamente attraversati da motivi spengleriani, rivolti contro la civilizzazione e tesi a esaltare la *Kultur*. Da sincero conservatore, Krueger tesseva le lodi della creatività del popolo radicato nel territorio, esprimendo il proprio rammarico per la mentalità ripiena di *slogans* del cittadino metropolitano. La sua psicologia volle dimostrare che lo sviluppo genuino della personalità era accompagnato dal succedersi di «strutture di disposizione»¹⁵⁵, ovvero forme esperienziali dotate di una forte componente motivazionale ed emotiva, oltre che cognitiva. Per Krueger, la *Gestalttheorie* di Köhler fu una «psicologia senz'anima»¹⁵⁶ regredita alle medesime posizioni positivistiche contro cui si levò Brentano.

Di queste riflessioni e del conflitto che dovette emergere fra Cornelius, Horkheimer e Adorno verso la fine degli anni Venti restano solo poche tracce. In ogni caso, è a dire il vero ancora più sorprendente osservare come, a dispetto dell'evidente inconciliabilità fra teoria critica e psicologia trascendentale, gli “allievi” di Cornelius non abbiano mancato di tributare un certo rispetto verso le teorie del “maestro”. Nelle lezioni universitarie del secondo dopoguerra Adorno non mancò mai di appellarsi a Cornelius chiamandolo “il mio vecchio professore”. Non solo: alcuni aspetti della sua lettura di Kant furono continuamente richiamati e usati come argomentazioni particolarmente brillanti¹⁵⁷. Fra questi vi erano la definizione del giudizio come ciò di cui sarebbe sensato porre la domanda della verità, la convinzione che il soggetto apriori sia ricavato sul modello di quello empirico, il rifiuto a considerare spazio e tempo come intuizioni pure o assolute, la condivisione delle controargomentazioni corneliane rivolte ai giudizi sintetici apriori ricavati *via* aposteriori, la riconduzione l'una all'altra di genesi e validità, il ritenere le definizioni analitiche come involventi in un regresso a infinito e l'attenzione quindi per il loro aspetto deittico, la critica della cosa in sé come causa del fenomeno e della dottrina dei “due mondi”, l'insofferenza stessa tanto per il dualismo quanto per la *pri-*

154M. Horkheimer, “Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie”, cit., pp. 456-458.

155M.G. Ash, *Gestalt psychology in German culture*, cit. p. 312.

156Ivi.

157Wiggershaus ha sottolineato che Adorno riteneva Cornelius un pensatore *scharfsinnig*. Si veda nota 217, p. 207.

ma *philosophia*, il deciso accento sul valore etico e utopico della metafisica. Ma anche lo scetticismo della gnoseologia corneliana sembra aver giocato un suo ruolo: nel pensiero maturo Adorno rimase ancorato all'idea che fosse impossibile cogliere direttamente o pienamente la cosa in sé. Venendo alla luce solo mediante delle maschere terminologiche, anche nella dialettica adorniana le cose erano fenomeni complessi destinati a restare sempre in parte alieni.

A ogni modo, gli interessi di Adorno erano anche abbastanza distanti da quelli che avevano animato la filosofia di Cornelius. Quest'ultimo era stato in fondo un cattivo maestro, nella misura in cui abbandonò i suoi studenti al loro destino e teorizzò uno Stato ideale in cui la conciliazione fra gli interessi del singolo e quelli della collettività doveva realizzarsi con la continuità di un passaggio logico-ontologico. Viene dunque da chiedersi se la «raffinata formulazione della gnoseologia kantiana»¹⁵⁸ fornita dal «buon vecchio positivismo»¹⁵⁹ della linea Avenarius-Mach-Cornelius non fosse stata, secondo quanto Adorno affermava della dialettica trascendentale, una «scuola preparatoria alla dialettica»¹⁶⁰. Ciò va inteso anche in un senso negativo: dopo aver scoperto, col gestaltismo, come il mondo fosse disseminato di relazioni temporali coagulate, giungeva l'ora di sciogliere i vincoli. Solo la dialettica hegel-marxiana, avvalendosi di un gestaltismo riflesso fino in fondo, poteva poggiare su una medesima ontologia olistica senza occultare idealmente opposizioni e antagonismi reali. Del resto per il padre della morfologia la *Gestaltlehre* era stata innanzitutto una *Verwandlungslehre*¹⁶¹. Ma anche su questo versante è difficile non notare l'influenza della formazione. Come su un altro fronte teorizzò Popper, infatti, anche Adorno rifiutò la megalomania della sintesi e puntò su una totalità aperta che rinunciassero una volta per tutte alla tentazione di giungere alla quiete finale.

Adorno non provò mai a riallacciare un qualche contatto con Cornelius. Durante i primi anni dell'esilio, i teorici critici furono edotti della sua *Anpassung* al nazionalsocialismo. Nel corso delle sue ricerche Dahms reperì nella corrispondenza fra Horkheimer e Cornelius una lettera di quest'ultimo al *Völkischer Beobachter*, risalente al periodo in cui egli tentò di acco-

158T.W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, cit., p. 221.

159Ibid., p. 75.

160Ibid., p. 319. Della dottrina delle antinomie contenuta nella dialettica trascendentale Cornelius aveva scritto: «Chi vuol capire bene la dottrina delle antinomie, deve tener sempre presente che le antinomie sorgono solo partendo dal presupposto del realismo trascendentale. Appunto perciò servono come controprova e come dimostrazione dell'idealismo trascendentale. Che esse vengono utilizzate a tal fine da Kant, è sfuggito a Schopenhauer; perciò egli non ha potuto apprezzare nella sua importanza questa parte forse più bella e più chiara della *Critica della ragion pura*, e l'ha piuttosto respinta come priva di senso». H. Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit. p. 128.

161Puntualizza Caianiello: «Il modello di Goethe non è lo sviluppo ontogenetico, ma la metamorfosi: il persistere dell'identità nella modificazione più che la teleologia del processo. L'apice della metamorfosi delle piante è infatti il fiore, stigmatizzato come il momento più alto, esteticamente e ontologicamente, del ciclo vitale della forma; quello che rivela più di ogni altro la sua regola immanente». S. Caianiello, «Olismo nella cultura tedesca tra scienza e filosofia», cit., p. 106. Va da sé che un simile modello presupponesse comunque il primato del tutto sulle parti.

modarsi col regime¹⁶². L'irritazione che poté scaturire dalla prova di un tale tentativo di “accomodamento” corneliano dovette probabilmente avere un'eco capace di trascendere le immediate implicazioni personali se, come ben sappiamo, l'immediato prosieguo dell'attività intellettuale dei teorici critici venne significativamente caratterizzato da motivi fortemente polemici proprio con il trapasso della tradizione illuministica nella filosofia neokantiana. Allora si preferirono decisamente le tinte usate dai “foschi”, a quelle dei “sereni”¹⁶³, per descrivere adeguatamente la società fagocitante gli individui: i primi erano in grado di renderne l’“orrore”¹⁶⁴ e non coprivano le botte a suon di musica¹⁶⁵. «La ragion pura divenne antiragione – scriveva Horkheimer nel capitolo su Kant e Sade –, condotta impeccabile e vuota. Ma l'utopia che annunciava la conciliazione fra natura e soggetto, uscì, con l'avanguardia rivoluzionaria, dal suo nascondiglio nella filosofia tedesca, irrazionale e ragionevole insieme, come idea dell'associazione di uomini liberi, e attirò su di sé il furore indignato della *ratio*»¹⁶⁶. Sotto il nazionalsocialismo Cornelius tentò di vivere una vita ritirata patteggiando col regime. La sua condotta fu dettata dall'opportunismo: è difficile immaginare che un uomo legato a una donna ebrea fosse stato un convinto antisemita – se non atteggiandosi a tale, probabilmente solo per evitare i costi di una separazione non-consensuale. Egli sopravvisse alla catastrofe, ma nella devastazione generale perse i propri amati figli¹⁶⁷; e anche questo fu un brano di dialettica dell'illuminismo: il rovescio dell'autoconservazione nel suo contrario. Forse fu proprio a quel punto che il suo vecchio assistente, mosso dall'impulso per quelli che stavano al buio anziché alla luce¹⁶⁸, non negò la sua solidarietà a un vecchio amico costretto sul letto di Procuste:

Caro amico mio Hans! Quando Fritz mi ha comunicato telefonicamente che aveva ricevuto una lettera da te ero in procinto di partire per San Francisco. Solo ora che sono tornato ho potuto vedere le tue righe. La gioia di averti ritrovato è enorme. Già da tempo avevamo ricevuto notizie di tutti gli amici sopravvissuti e immaginavamo fossi in possesso del nostro indirizzo! Ora almeno questa preoccupazione è svanita, anche se il tuo stato fisico non tranquillizza. Elisabeth Duncan aveva pienamente ragione quando ti ordinava di scrivere a

162Questo era il contenuto della lettera inviata da Cornelius all'organo di stampa ufficiale della NSDAP il 15 maggio 1935 e finita poi nelle mani di Horkheimer: «Un lettore scrive [...]: [t]ornato in patria dopo quattro anni trascorsi all'estero sono meravigliato di venire a sapere che per gli affiliati al nuovo *Reich* non sia ancora divenuta un'ovvietà sfogliare e leggere la stampa nazionalsocialista. Dopo il mio rimpatrio mi sono subito procurato il *Völkischer Beobachter* e trovo che fra tutte le riviste che ho letto e sfogliato prima in Germania meriti la preferenza. Ciò vale particolarmente anche per le sue notizie politiche estere e per gli speciali, che seguo quotidianamente con grande interesse. Vorrei augurare che la sua cerchia di lettori si allarghi sempre e sempre più. Heil Hitler! Dr. Hans Cornelius, Professore emerito dell'Università di Francoforte sul Meno». J. Dahms, *Positivismusstreit*, cit., p. 25.

163M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 96.

164Ivi.

165T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 329

166M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 96.

167Si trattava dei figli minori. Uno di loro morì in Italia, l'altro fu fatto prigioniero ma Cornelius ne perse le tracce.

168T.W. Adorno, “Radiorede über Max Horkheimer”, *Gesammelte Schriften*, XX, cit., p. 152.

tutti i tuoi amici e conoscenti in America per i pacchi. Uno o anche due di noi non possono comunque spedire abbastanza ai molti e cari uomini, costretti a vivere di stenti, che ci scrivono da tutti i paesi in Europa. L'abbondanza di questo paese è grande, ma i prezzi elevati sono in rapporto sfavorevole con i mezzi degli intellettuali. Malgrado tutto speriamo di alleviare la tua situazione a noi ben nota con delle ripetute spedizioni, finché uno o magari due di noi avranno la fortuna di stringerti fra le braccia.

Fa male venire a sapere che Yngve non è più fra i vivi. Lo vedo così com'era quando partiste per la Svezia. [...] Nella lettera parli di tua moglie come se fosse con te, poi nomini Ellen, di cui non sai se riceve le tue lettere. Le ultime notizie che circa otto anni fa abbiamo ricevuto da te recavano la firma di Ellen e al momento non sappiamo se nel frattempo hai contratto un'altra unione. Vorresti scriverci in proposito?

Di me stesso posso riferirti che che sono dedito alla filosofia con la passione dei vecchi tempi. L'Istituto, come sai, fu affiliato alla Columbia University in New York e ha anche oggi il suo quartier generale a New York. Esso è tuttavia spopolato, in parte perché un'intera schiera dei nostri membri sono al servizio del governo fin dalla guerra, in parte perché a causa di un leggero disturbo cardiaco devo vivere nel mite clima della California del Sud. Anche Wiesengrund, che adesso porta ancora solo il nome materno di Adorno, si è stabilito qui a causa dei nostri lavori in comune. Fritz, che l'anno scorso si è sposato, vuole costruirsi qui una casa, così come io e Maidon abbiamo già fatto sette anni fa.

A fronte degli spaventosi eventi mondiali l'Istituto è stato impostato sull'indagine della natura, delle cause e della diffusione dell'odio razziale. A prescindere dalle nostre indagini in tale ambito partecipiamo a una serie di progetti nelle università locali. Due di questi si svolgono all'Università di Berkeley in California, e questo è il motivo per il quale vado regolarmente a San Francisco (come probabilmente sai, Berkeley si trova nei pressi di questa città). In tutte queste ricerche tentiamo, rimanendo fedeli alla tradizione dell'Istituto, di applicare ai problemi della società i metodi psicologici e scientifico-sociali, che in questo paese sono particolarmente sviluppati, in maniera simile a come la medicina mette in relazione le diverse discipline scientifico-naturali ai problemi individuali. Ancora più importanti di questi studi, e l'attività didattica esercitata solo occasionalmente – io mi trovo ancora nel registro delle lezioni della Columbia University –, sono i nostri lavori, per i quali, però, avanza troppo poco tempo. Non appena mi sarà possibile ti invierò alcune pubblicazioni.

Con Maidon sarei partito da tempo per l'Europa se il dottore non mi avesse prontamente dissuaso. C'è la possibilità che possa tuttavia intraprendere il viaggio nella primavera del prossimo anno. Fino a quel momento spero di risentirti ancora spesso e magari più ampiamente.

Saluti affettuosi,

il tuo vecchio Max¹⁶⁹.

169M. Horkheimer a H. Cornelius, 29 maggio 1947, *Ana 352. Briefe an Hans Cornelius* [BSB]. Nel lascito sono presenti diverse versioni (redatte in inglese) della lettera che all'indomani della vittoria degli Alleati il professore monacense riuscì a inviare a Horkheimer e Pollock. Ricevuta comunicazione dal primo Cornelius redasse una risposta il 15 giugno 1947, in cui si rallegrava dell'“entusiasmo” per la filosofia dell'“allievo”, chiedendogli se “laggiù” coltivasse la *sua* filosofia. La speranza nell'immortalità non si compì. Egli morì il settembre dello stesso anno senza senza fondare alcuna scuola corneliana.

BIBLIOGRAFIA

Nella presenta nota biografica abbiamo inteso riportare tanto le diverse opere citate all'interno del testo – sia come fonti, sia come letteratura critica – quanto alcuni lavori che, nonostante non abbiano trovato una collocazione precisa all'interno della nostra ricostruzione, sono serviti quale imprescindibile ausilio durante lo sviluppo della ricerca.

Fondi archivistici

Theodor W. Adorno Archiv, Berlin [TWAA]

Max Horkheimer Archiv, Frankfurt am Main [MHA]

Hans Cornelius Nachlass Bayerische Staatsbibliothek [BSB]

Periodici

“Ein Philosoph im besten Sinne. Die Frankfurter Universität ehrte Hans Cornelius”, 13 agosto 1957, *Frankfurter Allgemeine*;

“Philosoph und Mahler. 10. Todestag von Hans Cornelius”, 13 agosto 1957, *Frankfurter Haus Presse*.

Opere, saggi e interventi di Theodor W. Adorno

Adorno T.W., Lenya L., “Zwanziger Jahre. Legende und Ärgernis” [TWAA];

Adorno T.W., *Selbstauskunft* [TWAA];

Adorno T.W., *Erkenntnistheorie*, [TWAA];

Adorno T.W., *Philosophie der neuen Musik*, Mohr, Tübingen 1949; tr. it. di G. Manzoni, *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino 2002;

– , “Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben”, *Gesammelte Schriften, IV*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1951, pp. 11-303; tr. it. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994;

– , *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Kohlhammer, Stuttgart 1956; tr. it. di A.B. Cori, *Metacritica della gnoseologia. Studi su Husserl e sulle antinomie fenomenologiche*, Sugar, Milano 1964;

- , *Drei Studien zur Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1963; tr. it di F. Serra, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 1976;
- , *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1964; tr. it. di P. Lauro, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Bollati Boringhieri, Torino 1989;
- Adorno T.W., Popper K. R., Dahrendorf R., Habermas J., Albert H., Pilot H., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Neuwied 1969; tr. it. di A.M. Solmi, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino 1972;
- Adorno T.W., “Die revidierte Psychoanalyse [1952]”, *Gesammelte Schriften, VIII, Soziologische Schriften* [I.], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, pp. 20-40; tr. it di A.M. Solmi, “La psicanalisi revisionista”, *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, pp. 14-34;
- , “Kultur und Verwaltung [1960]”, *Gesammelte Schriften, VIII, Soziologische Schriften, I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, pp. 122-145; tr. it. di A.M. Solmi, “Cultura e amministrazione”, *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, pp. 115-139;
- , *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973; tr. it di P. Lauro, *Dialettica Negativa*, Einaudi, Torino 2004;
- , *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, Junius-Drucke, Frankfurt am Main 1973;
- , *Philosophische Terminologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973; tr. it. A. Solmi, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 2007;
- , *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1973; tr. it. di G. Matteucci, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 2009;
- , “Der Essay als Form [1958]”, *Gesammelte Schriften, XI, Noten zur Literatur* [I], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, pp. 11-33; tr. it. di A. Frivoli, “Il saggio come forma”, *Note per la letteratura 1943-1961*, Einaudi, Torino 1979, pp. 5-30;
- , “Aufzeichnungen zu Kafka [1942-53]”, *Gesammelte Schriften, X, Kulturkritik und Gesellschaft* [I.], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, pp. 245-287; tr. it. di E. Filippini, “Appunti su Kafka”, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, pp. 249-282;
- , “Charakteristik Walter Benjamins [1950]”, *Gesammelte Schriften, X, Kulturkritik und Gesellschaft* [I], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, pp. 238-252; tr. it. di C. Mainoldi, “Profilo di Walter Benjamin”, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, pp. 233-247;
- , “Spengler nach dem Untergang [1950]”, *Gesammelte Schriften, X, Kulturkritik und Gesellschaft* [I.], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, pp. 47-71; tr. it di C. Mainoldi, “Spen-

- gler dopo il tramonto” *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972 pp. 39-63;
- , “Jene zwanziger Jahre [1962]”, *Gesammelte Schriften*, X, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, pp. 499-506;
 - , “Eine Musikpsychologie [1931]”, *Gesammelte Schriften*, XIX, *Musikalische Schriften* [VI], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, p. 349;
 - , “Neunzehn Beiträge über Musik [1942]”, *Gesammelte Schriften*, XVIII, *Musikalische Schriften* [V], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, pp. 57-87;
 - , “Nachwort zur 'Berliner Kindheit um Neunzehnhundert [1950]”, *Gesammelte Schriften*, XX, *Vermischte Schriften* [I], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, pp. 170-172; tr. it. di E. Ganni, “Postfazione”, in W. Benjamin, *Infanzia berlinese intorno al millenovecento*, Einaudi, Torino 2007, pp. 115-120;
 - , “Erinnerungen [1964]”, *Gesammelte Schriften*, XX, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, pp. 173-178;
 - , “Offener Brief an Max Horkheimer [1965]”, *Gesammelte Schriften*, XX, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, pp. 155-163;
- Adorno T.W./Berg A., *Briefwechsel 1925-1935, Briefe und Briefwechsel*, II, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997;
- Adorno T.W./Benjamin W., *Briefwechsel 1928-1940, Briefe und Briefwechsel*, I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995;
- Adorno T.W., “Kants 'Kritik der reinen Vernunft' [1959]”, *Nachgelassene Schriften*, IV, *Vorlesungen* [IV], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995;
- , “Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie”, *Gesammelte Schriften*, I, *Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, pp. 7-78
 - , “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”, *Gesammelte Schriften*, I, *Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, pp. 79-322
 - , “Die Aktualität der Philosophie [1931]”, *Gesammelte Schriften*, I, *Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, pp. 325-344; tr. it. di M. Farina, “L'attualità della filosofia”, *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, (a cura di M. Farina), Mimesis, Milano 2000, pp. 37-58;
 - , “Die Idee der Naturgeschichte [1932]”, *Gesammelte Schriften*, I, *Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, pp. 345-365; tr. it. di M. Farina, “L'idea della storia naturale”, *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, (a cura

- di M. Farina), Mimesis, Milano 2000, pp. 59-80;
- , “Résumé der Dissertation”, *Gesammelte Schriften, I, Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, pp. 375-377;
 - , “Probleme der Moralphilosophie [1963]”, *Nachgelassene Schriften, IV, Vorlesungen [X]*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997;
 - , *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998; tr. it. di L. Garzone, *Metafisica. Concetto e problemi*, Einaudi, Torino 2006;
- Adorno T.W., “Ontologie und Dialektik [1960-61]” *Nachgelassene Schriften, IV, Vorlesungen [VII]*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002;
- Adorno T.W./Horkheimer M., *Briefwechsel 1927-1969 [I]*, *Briefe und Briefwechsel, IV*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003;
- Adorno T.W., “Einleitung in die Philosophie [1968]”, *Nachgelassene Schriften, IV, Vorlesungen [XV]*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003;
- , *Briefe an die Eltern 1939-1951*, *Briefe und Briefwechsel, V*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003;
- Adorno Archiv T.W. (Hrsg.), *Adorno. Eine Bildmonographie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003;
- Adorno T.W., Bloch E., *Möglichkeit der Utopie heute. Vorträge und Gespräche*, Quartino, München 2008;
- Adorno T.W./Kracauer S., *Briefwechsel 1923-1966*, *Briefe und Briefwechsel, VII*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008;
- , “Einführung in die Dialektik [1958]”, *Nachgelassene Schriften, IV, Vorlesungen [II]*, Suhrkamp, Berlin 2010;
 - , “Kranichsteiner Vorlesungen [1955-66]”, *Nachgelassene Schriften, IV, Vorlesungen [XVII]*, Suhrkamp, Berlin 2014.

Opere, saggi e interventi di Hans Cornelius

- Cornelius H., *Ueber das β -Dichinolylin. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doctorwürde*, Straub, München 1885;
- , *Ueber die Synthese der Dioxyphenyleessigsäure und des Orcins. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doctorwürde*, Straub, München 1886;
 - , “Ueber Verschmelzung und Analyse. Eine psychologische Studie [I]”, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, n° 16, Reisland, Leipzig 1892, pp. 404-446;

- , “Ueber Verschmelzung und Analyse. Eine psychologische Studie [II]”, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, n° 17, Reisland, Leipzig 1892, pp. 30-75;
- , *Versuch einer Theorie der Existentialurteile*, Rieger, München 1894;
- , “Das Gesetz der Übung”, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, n° 20, Reisland, Leipzig 1896, pp. 45-54;
- , *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, Teubner, Leipzig 1897;
- , “Ueber 'Gestaltqualitäten'”, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, n° 22, 1900, pp. 101-121;
- , “Zur Theorie der Abstraction”, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, n° 24, 1900, pp. 117-141;
- , *Einleitung in die Philosophie*, Teubner, Leipzig 1903;
- , “Psychologische Prinzipienfragen [I]. Psychologie und Erkenntnistheorie”, *Zeitschrift für Psychologie*, n° 42 (6), 1906, pp. 410-413;
- , “Psychologische Prinzipienfragen [II]. Das Material der Phänomenologie”, *Zeitschrift für Psychologie*, n° 43 (1-2), 1906, pp. 18-39;
- , *Elementargesetze der bildenden Kunst. Grundlagen einer praktischen Ästhetik*, Teubner, Leipzig 1908;
- , “Psychologie und Philosophie”, *Süddeutsche Monatshefte*, marzo 1910;
- , Reisinger E., Kerschensteiner G., “Aufgabe und Gestaltung der höheren Schulen. Drei Vorträge”, *Süddeutsche Monatshefte*, 1910, München;
- , “Die Erkenntnis der Dinge an sich”, *Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie*, n° 1, 1910-11, pp. 361-370;
- , *Völkerbund und Dauerfriede*, Müller, München 1919;
- , “Leben und Lehre”, in R. Schmidt (Hrsg.), *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, II, Meiner, Leipzig 1921, pp. 83-102;
- , *Pedagogia dell'arte*, Paravia, Torino 1924; tr. it. di G. Rensi, Id., *Kunstpädagogik. Leitsätze für die Organisation der künstlerischen Erziehung*, Erlenbach, Zürich 1920;
- , *Grundlagen der Erkenntnistheorie. Transcendentale Systematik*, Reinhardt, München 1926 [2° ed.];
- , *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Verl. d. Phil. Akademie, Erlangen 1926;
- , *Die Aufgabe der Erziehung hergeleitet aus den ethischen und politischen Pflichten des Menschen*, Beyer, Langensalza 1928;
- , “Vom philosophischen Geiste”, *Forum philosophicum*, I, n° 2, 1930, pp. 314-318;
- , “Zur Kritik der wissenschaftlichen Grundbegriffe”, *Erkenntnis*, n°2, 1931, pp. 191-218;

- , “Wissenschaftliche und künstlerische Naturerkenntnis”, in A. Siedel (Hrsg.), *Die Philosophie des Als Ob und des Lebens. Festschrift zu Hans Vahingers 80. Geburtstag*, Reuther & Reichard, Berlin 1932, pp. 74-81;
- , “Das philosophische System von Hans Cornelius. Eigene Gesamtdarstellung”, in H. Schwarz (Hrsg.), *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern, II*, Junker & Dünhaupt, Berlin 1934, pp. 1-52.

Opere, saggi e interventi di Max Horkheimer

- Horkheimer M., “Gegenstand der Psychologie nach Cornelius [Cohen-Seminar] [1921]” [MHA];
- Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt am Main 1969; tr. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010;
- Horkheimer M., *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmuth Gumnior*, Furche, Hamburg 1970; tr. it. di R. Gibellini, *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 1972;
- , “Materialismus und Metaphysik [1933]”, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation, I*, Fischer, Frankfurt am Main 1968, pp. 31-66; tr. it. di G. Backhaus, “Materialismo e metafisica”, *Teoria critica, I*, Einaudi, Torino 1974, pp. 31-66;
 - , “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgabe eines Instituts für Sozialforschung [1931]”, in W. Brede (Hrsg.), *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*, Fischer, Frankfurt am Main 1972, pp. 33-46; tr. it. di A. Marietti, G. Carchia, G. Backhaus, “La situazione attuale della filosofia della società e i compiti di un istituto per la ricerca sociale”, *Studi di filosofia della società. Ideologia e potere* (a cura di W. Brede), Einaudi, Torino 1981, pp. 28-43;
 - , *Dämmerung. Notizen in Deutschland*, Fischer, Frankfurt am Main 1974; tr. it. di G. Backhaus, *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931*, Einaudi, Torino 1977;
 - , “Kritische Theorie gestern und heute [1969-72]”, *Gesammelte Schriften, VII, Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Fischer, Frankfurt am Main 1985, pp. 336-353;
 - , “M. Horkheimer, “Das Wirtschaftsprinzip [1920]”, *Gesammelte Schriften, XI, Nachgelassene Schriften 1914-1931*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 13-16;
 - , “[Über Lenins Materialismus und Empiriekritizismus] [1928-29]”, *Gesammelte Schriften, XI, Nachgelassene Schriften 1914-1931*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 171-188;

- , “[Husserls erkenntnistheoretische Fundierung der Wesensschau] Habilitations-Probevortrag [1925]”, in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften, XI, Nachgelassene Schriften 1914-1931*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 80-99;
- , “Beantwortung der Frage: Was heißt vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus aus die Behauptung, daß die materielle Entwicklung der Entwicklung des Bewußtsein vohergegangen ist? [1921?]”, *Gesammelte Schriften, XI, Nachgelassene Schriften 1914-1931*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 17-21;
- , “Das Unmittelbar Gegebene als Urgrund der Erkenntnis. Zur Kritik der Kantischen mechanistischen Erkenntnistheorie [1921-22?]”, *Gesammelte Schriften, II, Philosophische Frühschriften 1922-1932*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 22-69;
- , “Hans Cornelius. Zu seinem 60. Geburtstag”, in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften, II, Philosophische Frühschriften 1922-1932*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 149-153;
- , “Probleme der modernen Erkenntnistheorie”, *Gesammelte Schriften, XI, Nachgelassene Schriften 1914-1931*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 133-137;
- , “Über die Beziehung zwischen Sprache und Denken und das Verhältnis von philosophischer und psychologischer Analyse [um 1925?]”, *Gesammelte Schriften, XI, Nachgelassene Schriften 1914-1931*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 119-132;
- , “Über Kants *Kritik der Urteilskraft* als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft [1925]”, *Gesammelte Schriften, II, Philosophische Frühschriften 1922-1932*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 75-147;
- , “Über Kants Philosophie [Einleitung zu einer Vorlesung] [1930]”, *Gesammelte Schriften, XI, Nachgelassene Schriften 1914-1931*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, cit., pp. 202-208;
- , “Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie [1927-28]”, in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften IX, Nachgelassene Schriften 1914-1931*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 11-482;
- , “Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft [1922]”, *Gesammelte Schriften, II, Philosophische Frühschriften 1922-1932*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 15-74;
- , “Zur Emanzipation der Philosophie von der Wissenschaft [circa 1928]”, *Gesammelte Schriften, X, Nachgelassene Schriften 1914-1931*, Fischer, Frankfurt am Main 1990, pp. 334-429;
- , *Gesammelte Schriften, XV, Briefwechsel 1913-1936*, Fischer, Frankfurt am Main 1995.

Letteratura secondaria

- AA.VV., "Erklärung", *Logos*, n° 4, 1913, pp. 114-116;
- Abbagnano N., *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 1971;
- Abromeit J., *Max Horkheimer and the Foundation of the Frankfurt School*, Cambridge University Press, New York 2011;
- Ainsworth M.D., *Modelli di attaccamento e sviluppo della personalità. Scritti scelti* (a cura di N. Dazzi, A.M. Sapienza), Raffaello Cortina, Milano 2006 [trad. it.];
- Alker, A.B., *Das Andere im Selben. Subjektivitätskritik und Kunstphilosophie bei Heidegger und Adorno*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007;
- Aoyagi M., "Phenomenological Antinomy and Holistic Idea. Adorno's Husserl-Studies and Influence from Cornelius", *Investigaciones Fenomenológicas*, n° 4, 2013, pp. 23-38;
- Aristotele, "Metafisica", *Aristotele, I*, Mondadori, Milano 2008, pp. 657-1096 [trad. it. di A. Russo];
- Arnheim R., *Visual Thinking*, University of California Press, Berkeley 1984;
- Asbach O., *Von der Erkenntniskritik zur kritischen Theorie der Gesellschaft. Eine Untersuchung zur Vor- und Entstehungsgeschichte der Kritischen Theorie 1920-1927*, Leske+Budrich, Opladen 1997;
- Ash M.G., *Gestalt psychology in German culture 1980-1967. Holism and the quest for objectivity*, Cambridge University Press, Cambridge 1995;
- Avenarius R., *Der menschliche Weltbegriff*, Riesland, Leipzig 1981;
- , "Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie", *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, n° 18 (2), 1894, pp. 137-161;
- Ballò P., *Die Gründung der Universität Frankfurt und ihre Stifter jüdischer Herkunft*, USE;
- Behrens R., *Adorno-ABC*, Reclam, Leipzig 2003;
- Beiküfner U., *Blick, Figuration und Gestalt. Elemente einer aisthesis materialis im Werk von Walter Benjamin, Siegfried Kracauer und Rudolf Arnheim*, Aisthesis, Bielefeld 2003;
- Benjamin W., *Briefe, I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966; tr. it. di A. Marietti, G. Backhaus, *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino 1978;
- , *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974; tr. it. di F. Cuniberto, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1999;
- , "Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows", in *Ausgewählte Schriften, I, Illuminationen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, pp. 385-410; tr. it. di R. Solmi, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolaj Leskov*, Einaudi, Torino 2011;
- , "Ein deutsches Institut freier Forschung [1938]", *Gesammelte Schriften, III, Kritiken und*

- Rezensionen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, pp. 518-526; tr. it. di A.M. Marietti, "Un istituto tedesco di libera ricerca", in W. Benjamin, *Opere complete, VII, Scritti 1938-1940*, Einaudi, Torino 2006, pp. 9-16;
- , "Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen [1916]", *Gesammelte Schriften, II-I, Metaphysisch-geschichtsphilosophische Studien*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, pp. 140-157; tr. it. di R. Solmi, "Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo", *Opere, I, Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, pp. 177-193;
- Besoli S., "Carl Stumpf e la strutturazione plurale dell'esperienza", *Discipline filosofiche, XI*, n° 2, pp. 353-398;
- Besoli S., Guidetti L. (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla fenomenologia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 808-836;
- Binswanger L., *Einführung in die Probleme der Allgemeinen Psychologie*, Springer, Berlin 1922;
- Bobka N., Braunstein D., "Die Lehrveranstaltungen Theodor W. Adornos. Eine kommentierte Übersicht", *Institut für Sozialforschung Working Papers*, Frankfurt am Main 2015;
- Boccignone M., "L'interpretazione di Kant negli scritti giovanili di Max Horkheimer. Per una genealogia della carenza di fondamenti normativi nella Teoria Critica", *Filosofia*, n° 57 (3), 2006, pp. 149-181;
- Böhme H., G. Böhme G., *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992;
- Bozzetti M., "Die metaphysische Passivität'. Adorno lettore di Hölderlin", in M. Ferrari, A. Venturelli (a cura di), *Theodor Wiesengrund Adorno. La ricezione di un maestro conteso. Atti del seminario internazionale di Villa Vigoni. 2 aprile 2003*, Leo S. Olschki, Firenze 2003, pp. 135-147;
- , *Adorno*, Editrice La Scuola, Brescia 2015;
- Bozzi P. "Sugli antecedenti scientifici e filosofici della 'Gestalttheorie'", Kanizsa G., N. Caramelli N. (a cura di), *L'eredità della psicologia della gestalt*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 33-51;
- Braun C., *Kritische Theorie versus Kritizismus. Zu Kant-Kritik Theodor W. Adornos*, De Gruyter, Berlin 1983;
- Brentano F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt, II*, Duncker & Humblot, Leipzig 1874;
- Breuer S., *Anatomie der Konservative Revolution*, Wiss. Buchgesell., Darmstadt 1995; tr. it.

- di C. Miglio, *La rivoluzione conservatrice. Il pensiero di destra nella Germania di Weimar*, Donzelli, Roma 1995;
- Broszat M., *Die Machtergreifung. Der Aufstieg der NSDAP und die Zerstörung der Weimarer Republik*, Dtv, München 1984; tr. it di N. Antonacci, *Da Weimar a Hitler*, Laterza, Bari 2000;
- Bubner R., “Adornos Negative Dialektik”, *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, pp. 35-40;
- “Adorno come classico”, in Cortella L., Ruggenini M., Bellan M., *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donizelli, Roma 2005, pp. 337-344;
- Bucci P., “Ernst Mach nella cultura filosofica italiana. Alcune note per una ricostruzione storica”, *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, n° 213, 2014, pp. 47-64;
- Buck-Morss S., *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, Hassocks, Sussex 1977;
- Caianiello S., “Olismo nella cultura tedesca tra scienza e filosofia”, in M. Pirro, L. Zenobi (a cura di), *Costruzione di un concetto. Paradigmi della totalità nella cultura tedesca*, Mimesis, Milano 2014, pp. 95-120;
- Canguilhem G., “Morte dell'uomo o estinzione del cogito?”, in M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967, pp. 417-436, tr. it. di S. Agosti, Id., “Mort de l'homme ou épuisement du cogito?”, *Critique*, n° 252, 1967, pp. 599-618;
- Cappelletti V., “Pensiero, Natura, Essere”, in R. Martínez (a cura di), *La verità scientifica*, Armando Editore, Roma 1995, pp. 25-38;
- Caramelli N., “L'eredità della gestalt negli Stati Uniti”, in G. Kanizsa, N. Caramelli (a cura di), *L'eredità della psicologia della gestalt*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 73-94;
- Carlo Lauro P., “Adorno: ontologia e dialettica”, *Rivista di Storia delle Idee*, n° 4 (2), 2015, pp. 51-66;
- Ceppa L., “L'influenza di Schopenhauer sull'ultimo Horkheimer”, in A. Marini (a cura di) *Schopenhauer ieri e oggi*, Il Melangolo, Genova 1991, pp. 257-268;
- Ciafardone R., *La Critica della ragion pura di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1996;
- Cicatello A., *Dialettica negativa e logica della parvenza. Saggio su Theodor W. Adorno*, Il Melangolo, Genova 2001;
- Civita A., *La filosofia del vissuto. Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, UNICOPLI, Milano 1982;

- Cortella L., *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi, Roma 2006;
- Costa V., *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Vita e Pensiero, Milano 1999;
- , *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 2003;
- Crary J., *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kultur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002;
- Dahms H.-J., *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994;
- , “Hans Reichenbachs Beziehungen zur Frankfurter Schule – nebst Bemerkungen zum Wahren, Schönen und Guten”, in L. Dannenberg, A. Kamlha, L. Schäfer (Hrsg.), *Hans Reichenbach und die Berliner Gruppe*, Vieweg, Braunschweig 1994, pp. 333-349;
- De Palma V., “Il vissuto e la cosa in sé. Genesi e significato dell'idealismo husserliano”, *Leitmotiv*, n° 3, 2003, pp. 151-174;
- Di Lorenzo Ajello F., *Conoscenza e immaginazione nel pensiero di Theodor W. Adorno*, Carocci, Roma 2001
- Ehrenfels C.v., “Über Gestaltqualitäten”, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, n° 14, 1890, pp. 249-292; tr. it. di N. Stucchi, “Le qualità formali”, in Funari E., Stucchi N., Varin D. (a cura di), *Forma ed esperienza. Antologia di classici della percezione*, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 37-74;
- Eiland H., Jennings M.W., *Walter Benjamin. A critical life*, Harvard University Press, Cambridge 2014; tr. it. di La Rocca A., *Walter Benjamin. Una biografia critica*, Einaudi, Torino 2015;
- Emge C.A., “Hans Cornelius”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n°3, 1948, pp. 264-270;
- Enslin K., *Frankfurter Sagenbuch. Sagen und sagenhafte Geschichten aus Frankfurt am Main*, Brönner, Frankfurt am Main 1861;
- Fano V., “La filosofia dell'analitico a posteriori”, in C. Stumpf, *Psicologia e metafisica. Sull'analiticità dell'esperienza interna* (a cura di V. Fano), Ponte alle Grazie, Firenze 1992, pp. 7-19;
- Foucault M., *Les mots et les choses. Une Archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1966;

- zoli, Milano 1967;
- , *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971; tr. it. di A. Fontana, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972;
 - , *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité, I*, Gallimard, Paris 1976; tr. it. di P. Pasquino, G. Procacci, *La volontà di sapere, Storia della sessualità, I*, Feltrinelli, Milano 1996;
 - , “‘Omnes et singulatim’. Vers une critique de la raison politique”, *Dits et Écrits, IV*, Gallimard, Paris 1994, pp. 143-161; tr. it. di O. Marzocca; “‘Omnes et singulatim. Verso una critica della ragion politica”, *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, Medusa, Milano 2001, pp. 111-117;
 - , *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1974-1976*, Gallimard, Paris 1997; tr. it. di M. Bertani, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998;
 - , *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1979-1979*, Gallimard, Paris 2004; tr. it. di M. Bertani, V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*, Feltrinelli, Milano 2005;
- Freud S., *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Heller, Leipzig 1933; Id., *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Fischer, Frankfurt am Main 1991; tr. it. di I. Castiglia, *Introduzione alla psicoanalisi. Tutte le lezioni*, Newton, Roma, 2010;
- Frobenius F., *Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre*, Phaidon, Zürich 1933; tr. it. di C. Bovero, *Storia delle civiltà africane*, Paolo Boringhieri, Torino 1964;
- Früchtel J., “‘Großartige Zweideutigkeit’: Kant”, in R. Klein, J. Kreuzer, S. Müller-Doohm (Hrsg.), *Adorno-Handbuch*, Metzler, Stuttgart 2011, pp. 311-317;
- Fuld W., *Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen. Eine Biographie*, Hanser, München 1979;
- Galeazzi U., *La teoria critica della Scuola di Francoforte Diagnosi della società contemporanea e dialogo critico con il pensiero moderno*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2000;
- Galimberti U., *Enciclopedia di psicologia*, Garzanti, Milano 1999;
- Gallino L., “Nota introduttiva”, in S. Kracauer, *Gli impiegati. Un'analisi profetica della società contemporanea*, Einaudi, Torino 1980, pp. 7-12;
- Gay P., *Weimar Culture. The Outsider as Insider*, Harper & Row, New York 1968;
- , *Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit, 1918-1933*, Fischer, Frankfurt am Main 2004;

- Gehring P., “Metakritik der Erkenntnistheorie: Edmund Husserl”, in R. Klein, J. Kreuzer, S. Müller-Doohm (Hrsg.), *Adorno-Handbuch*, Metzler, Stuttgart 2011, pp. 354-364;
- Gelb A., Goldstein K., (Hrsg.), *Psychologische Analyse hirnpathologischer Fälle auf Grund von Untersuchungen Hirnverletzter, I-II*, Barth, Leipzig 1920;
- Geninazzi L., *Horkheimer & C. gli intellettuali disorganici*, Jaca Book, Milano 1977;
- Geymonat L., *Storia del pensiero filosofico e scientifico, VII, Il Novecento [I]*, Garzanti, Milano 1981;
- Ghibellini R., “Editoriale”, in M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 1972, pp. 9-20;
- Gibelli A., *L'officina della guerra. La grande guerra e le trasformazioni del mondo mentale*, Bollati Boringhieri, Torino 1991;
- Goethe J.W., *Faust. Der Tragödie [I]*, Reclam, Stuttgart 1948; tr. it. di G. Manacorda, *Il Faust. Versione d'arte con testo critico di Weimar a fronte, I*, Sansoni, Firenze 1954;
- , “Von deutscher Baukunst”, in S. Seidel (Hrsg.), *Werke, XIX*, Aufbau, Berlin 1960;
- Habermas J., “Bewußtmachende oder rettende Kritik: die Aktualität Walter Benjamins”, in S. Unseld (Hrsg.), *Zur Aktualität Walter Benjamins. Aus Anlaß des 80. Geburtstags von Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, pp. 173-223;
- , *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985; tr. it. di Emilio e Elena Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987;
- , *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999; tr. it. di M. Carpitella, *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, Laterza, Roma 2001;
- , “Die Zeit hatte einen doppelten Boden. Theodor W. Adorno in den fünfziger Jahren”, in S. Müller-Doohm (Hrsg.), *Adorno-Portraits. Erinnerungen von Zeitgenossen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, pp. 15-23;
- Hansert A., *Bürgerkultur und Kulturpolitik in Frankfurt am Main. Eine historisch-soziologische Rekonstruktion*, Kramer, Frankfurt am Main 2003;
- Harrington A., *Reenchanted Science. Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*, Princeton University Press, Princeton 1996;
- Haselberg P.v., “Wiesengrund-Adorno”, in W. Schütte (Hrsg.), *Adorno in Frankfurt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, pp. 123-134;
- Heilbrunn L., *Die Gründung der Universität Frankfurt am Main*, Baer, Frankfurt am Main 1915;
- Heine H., *Reisebilder [I]*, Hoffman & Campe, Hamburg 1826; tr. it. di B. Maffi, *Impressioni*

- di viaggio. *Italia*, Rizzoli, Milano 2013;
- Helmholtz H.v., *Handbuch der physiologischen Optik*, Voss, Leipzig 1867;
- Herbart J.F., *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet aus Erfahrung, Metaphysik, und Mathematik*, Unzer, Königsberg 1825;
- Hobsbawm E.J., *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Pantheon, New York 1994; tr. it. di B. Lotti, *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano 1997;
- Honneth A., Menke C. (Hrsg.), *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik*, Akademie Verlag, Berlin 2006;
- Husserl E., *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analyse*, Beyer, Halle 1887;
- , *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen, I-II*, Pfeffer, Halle 1891;
- , *Logische Untersuchungen, I-II, Prolegomena zur reinen Logik*, Niemeyer, Halle 1900-1; tr. it. di G. Piana, *Ricerche logiche, I-II*, Il Saggiatore, Milano 2005;
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie [I]. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag 1952; tr. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica [I]. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Mondadori, Milano 2008, pp. 1-434;
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag 1959; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il saggiatore, Milano 2008;
- Jaitner A., *Zwischen Metaphysik und Empirie. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Psychoanalyse bei Max Scheler, Theodor W. Adorno und Odo Maquard*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999;
- Jameson F., *Marxism and form. Twentieth-century dialectical theories of literature*, Princeton University Press, Princeton 1971; tr. it. di R. Piovesan, M. Zorino, *Marxismo e forma. Teorie dialettiche della letteratura del XX secolo*, Liguori, Napoli 1971;
- Jay M., *The Dialectical Imagination. History Of The Frankfurt School 1923-1950*, Heinemann, London 1973; tr. it. di N. Paoli, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*, Einaudi, Torino 1979;
- Jesi F., *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1979;
- , “Introduzione”, in O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Milano, Longanesi 1981, pp. VII-XXXIV
- Jünger E., “La mobilitazione totale”, in *Scritti politici e di guerra 1919-1933*, Libreria Editrice Goriziana, Gorizia 2005, pp. 160-163 [trad. it.];

- Kanizsa G., “Idee-guida della gestalt nello studio della percezione”, in G. Kanizsa, N. Caramelli (a cura di), *L'eredità della psicologia della gestalt*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 11-32;
- , *Grammatica del vedere. Saggi su percezione e Gestalt*, Il Mulino, Bologna 1980;
- Kant I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Kant's gesammelte Schriften, III*, K.P. Akad. d. Wiss., Reimer, Berlin 1917, pp. 117-333; tr. it. di G. Garelli, *Antropologia dal punto di vista pragmatico. Introduzione e note di Michel Foucault*, Einaudi, Torino 2010;
- , *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Ausgabe, III-IV, pp.1-252; tr. it. di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004;
- , *Kritik der Urteilskraft, II*, Akademie Ausgabe [V], pp. 385-487; tr. it. di L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio, II*, Bur, Milano 1998;
- Klemm O. (Hrsg.), *Bericht über den XIII. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Leipzig vom 16. bis 19. Oktober 1933*, Fischer, Jena 1934;
- Kluge P., *Die Stiftungsuniversität Frankfurt am Main 1914-1932*, Kramer, Frankfurt am Main 1972;
- Koch G.R., *Theodor W. Adorno. Philosoph, Musiker, Pessimistischer Aufklärer*, Goethe-Universität, Frankfurt am Main 2013;
- Köhler W., “Unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen”, *Zeitschrift für Psychologie*, n° 66, 1913, pp. 51-80; tr. it. di D. Varin, “Sensazioni inavvertite e illusioni di giudizio”, in E. Funari, N. Stucchi, D. Varin (a cura di), *Forma ed esperienza. Antologia di classici della percezione*, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 75-101;
- , *Die psychischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand. Eine naturphilosophische Untersuchung*, Vieweg, Braunschweig 1920;
- , *The Place of Value in a World of Facts*, Kegan, Trench, Trubner & Co., London 1939;
- , *Gestalt psychology: an introduction to new concepts in modern psychology*, Liveright, New York 1947; tr. it. di G. De Toni, *La psicologia della gestalt*, Feltrinelli, Milano 1995;
- Korthals M., “Die Kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer. Mißverständnisse über das Verhältnis von Horkheimer, Lukács und dem Positivismus”, *Zeitschrift für Soziologie*, n° 4, 1985, pp. 315-329;
- Kracauer S., *Der Detektiv-Roman. Ein philosophischer Traktat*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971; tr. it. di R. Cristin, *Il romanzo poliziesco*, Editori Riuniti, Roma 1997;
- , *From Caligari to Hitler. A Psychological History of the German Film*, Princeton University Press, Berkeley 1973; tr. it. di G. Baracco et. al., *Il cinema tedesco. Dal Gabinetto del dottor Caligari a Hitler*, Mondadori, Milano 1977;

- Kraus K., *Die letzten Tagen der Menschheit. Tragödie in fünf Akten mit Vorspiel und Epilog*, Die Fackel, Wien 1922; tr. it. di E. Braun, *Gli ultimi giorni dell'umanità. Tragedia in cinque atti con prelude ed epilogo*, Adelphi, Milano 1980;
- Kraushaar W., *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail, I-II*, Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins, Hamburg 1998;
- Krueger F., “Die Theorie der Konsonanz. I. Eine Auseinandersetzung vornehmlich mit C. Stumpf und Th. Lipps”, *Psychologische Studien*, n° 1, 1906, pp. 305-387;
- , “Die Theorie der Konsonanz. II”, *Psychologische Studien*, n° 2, 1907, pp. 205-255;
- , “Die Theorie der Konsonanz. III”, *Psychologische Studien*, n° 3, 1909, pp. 201-282;
- , “Die Theorie der Konsonanz. IV”, *Psychologische Studien*, n° 4, 1910, pp. 294-411;
- , “Zur Einführung. Über psychische Ganzheit”, *Neue psychologische Studien*, n° 1, 1926, pp. 5-121;
- , “Das Ganzheitsproblem in der Psychologie der Gegenwart”, *Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit. Schriften aus den Jahren 1918-1940*, Springer, Berlin 1953, pp. 97-124;
- Kurth E., *Grundlagen des linearen Kontrapunkts. Einführung in Stil und Technik von Bach's melodischer Polyphonie*, Drechsel, Bern 1917;
- , *Romantische Harmonik und ihre Krise in Wagners 'Tristan'*, Hesses, Berlin 1920;
- Lange F.A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. I. Geschichte des Materialismus bis auf Kant*, Kröner, Leipzig 1926; tr. it. di A. Treves, *Storia del materialismo. Storia critica del materialismo. Storia del materialismo fino a Kant, I*, Libreria Editrice Monanni, Milano 1932;
- Le Bon G., *Psychologie des foules*, Alcan, Paris 1895; tr. it. di G. Villa, *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano 1970;
- Lenin V.I., “Materialismo ed empiriocriticismo. Note critiche su una filosofia reazionaria”, *Opere Complete, XIV*, Editori Riuniti, Roma 1983 [tr. it.];
- Levi P., *L'asimmetria e la vita. Articoli e saggi 1955-1987*, Einaudi, Torino 2002;
- Lindenfeld D., *The Transformation of Positivism. Alexius Meinong and European Thought*, University of California Press, Berkeley 1980;
- Lindner B., “Habitationsakte Benjamin. Über ein 'akademisches Trauerspiel' und über ein Vorkapitel der “Frankfurter Schule” (Horkheimer Adorno)”, in Id. (Hrsg.), *Walter Benjamin im Kontext*, Athenäum, Königstein 1985, pp. 324-341;
- Lotze H., *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, Cotta, München 1868;
- Löwith K., *Von Hegel zu Nietzsche: der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten*

- Jahrhunderts*, Europa, Zürich 1941; tr. it di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1994;
- Lukàcs, G., *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Neuwied, Berlin 1965; tr. it. di A. Liberi, *Teoria del romanzo. Saggio storico-filosofico sulle forme della grande epica*, Club dei Fratelli Melita, La Spezia 1981;
- Lynkeus J.P., *Die Allgemeine Nährpflicht als Lösung der sozialen Fragen. Eingehend bearbeitet und statistisch durchgerechnet. Mit einem Nachweis der theoretischen und praktischen Wertlosigkeit der Wirtschaftslehre*, Reissner, Dresden 1912;
- Marcuse H., *Kultur und Gesellschaft, I-II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1965; tr. it. di C. Ascheri, *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Einaudi, Torino 1969;
- Martinelli R., "I neokantiani e la psicofisica. Una controversia sul fondamento della conoscenza", in Besoli S., Guidetti L. (a cura di), *Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo*, Vallecchi, Firenze 1997, pp. 549-567;
- , "Musica e teoria della Gestalt. Paradigmi musicali nella psicologia del primo Novecento", *Il Saggiatore musicale*, n° 5, 1998, pp. 93-110;
- , "Astrazione e sentimento. Hans Cornelius e Theodor Lipps sulle 'qualità figurali'", in S. Besoli, L. Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla fenomenologia dei circoli di Monaco e di Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 808-836;
- , *I filosofi e la musica*, Il Mulino, Bologna 2012;
- , "La prudenza del carattere. Kant e i due volti dell'antropologia pragmatica", *Azimuth. Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age*, n° 1, 2013, pp. 93-104;
- Meinong A., "Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen", *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, n° 2, 1891, pp. 17-265;
- , "Beiträge zur Theorie der psychischen Analyse", *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, n° 6, 1894, pp. 307-395;
- , "Ueber Gegenstände höhere Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung", *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, n° 21, 1899, pp. 162-272;
- Meotti F., "La nascita della psicologia scientifica", in L. Geymonat (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico, VI, Dall'Ottocento al Novecento*, Garzanti, Milano 1981, pp. 10-45;
- Mezzanzanica M., *Dilthey, filosofo dell'esperienza. Critica della ragione storica: vita, struttura e significatività*, Franco Angeli, Milano 2006;
- Miraglia R., "Fenomenologia della musica negli Stati Uniti: una panoramica critica", in Poli

- R., Scaramuzza G. (a cura di), *'Estetica fenomenologica'. Atti del convegno. Reggio Emilia (29-31 ottobre 1997)*, Alinea Editrice, Firenze 1998, pp. 229-250;
- Moro N., *Estetica trascendentale in musica. La psicologia del suono di J.F. Herbart e C. Stumpf*, Mimesis, Udine 2012;
- Müller U., *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit*, Athenäum, Frankfurt am Main 1988;
- Müller-Doohm S., *Die Soziologie Theodor W. Adornos. Eine Einführung*, Campus, Frankfurt am Main 1996;
- , *Adorno. Eine Biographie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003; tr. it. di B. Agnese, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, Carocci, Firenze 2003;
- Münch D., “Teoria della conoscenza e psicologia. La concezione scientifica del mondo di Carl Stumpf”, *Discipline filosofiche*, XI, n° 2, pp. 261-308;
- Petri F., *Da Weimar a Francoforte. Adorno e la cultura musicale degli anni Venti*, Mimesis, Milano 2005;
- Petruciani S., “Le lezioni di Adorno sulla 'Metafisica'” in M. Ferrari, A. Venturelli (a cura di), *Theodor Wiesengrund Adorno. La ricezione di un maestro conteso. Atti del seminario internazionale di Villa Vigoni. 2 aprile 2003*, Leo S. Olschki, Firenze 2003, pp. 95-108;
- , *Introduzione a Adorno*, Laterza, Roma-Bari 2007;
- , “Un lascito ancora tutto da esplorare: i corsi universitari di Adorno”, in L. Pastore, T. Gebur (a cura di), *Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato*, Manifestolibri, Roma 2008, pp. 401-412;
- Pettazzi C., “La fase trascendentale del pensiero di Adorno: Hans Cornelius”, *Rivista critica di storia della filosofia*, n° 23, 1977, pp. 436-439;
- , *Th. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero 1903-1949*, La Nuova Italia, Firenze 1979;
- , “Studien zu Leben und Werk Adornos bis 1928”, in Arnold H.L. (Hrsg.), *Theodor W. Adorno*, Text+Kritik, München 1983, pp. 28-37;
- Piana G., “Introduzione”, in E. Husserl, *Ricerche logiche, I*, Il Saggiatore, Milano 2005, pp. XI-XVLII;
- Platone, “Teeteto”, in G. Cambiano (a cura di), *Dialoghi filosofici di Platone*, Utet, Torino 1981, pp. 224-325 [trad. it.];
- Poggi S., *Le origini della psicologia scientifica*, Loescher, Torino 1980;
- , “Alcune considerazioni sugli inizi della filosofia di Th. W. Adorno”, in M. Ferrari, A. Venturelli (a cura di), *Theodor Wiesengrund Adorno. La ricezione di un maestro conteso. Atti*

- del seminario internazionale di Villa Vigoni. 2 aprile 2003, Leo S. Olschki, Firenze 2003, pp. 49-70;
- Racinaro R., *Il futuro della memoria. Filosofia e mondo storico tra Hegel e Scheler*, Guida, Napoli 1985;
- Raggiunti R., *Introduzione a Husserl*, Laterza, Roma 2002;
- Reed J., *I dieci giorni che sconvolsero il mondo*, Editori Riuniti, Roma 1964, [tr. it];
- Remszhardt G., “Ein Philosoph in Frankfurt. Zum Gedenken an Professor Hans Cornelius“, 22 agosto 1957, *Frankfurter Rundschau*;
- Ringer F.K., *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933*, Klett, Stuttgart 1983;
- Rollinger R.D., “Husserl and Cornelius“, *Husserl Studies*, n° 8, 1999, pp. 33-56;
- Roth R., *Stadt und Bürgertum in Frankfurt am Main. Ein besonderer Weg von der ständischen zur modernen Bürgergesellschaft 1760-1914*, Oldenbourg, München 1996;
- , *Wilhelm Merton. Ein Weltbürger gründet eine Universität*, Societäts-Verlag, Frankfurt am Main 2010;
- Sakurai A., *Science and Society in Frankfurt am Main*, Pickering & Chatto, Londra 2013;
- Scheible H., *Theodor W. Adorno. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt*, Rowohlt, Hamburg 1989;
- , *Kritische Ästhetik von Kant bis Adorno*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012;
- Schiavoni G., “Fuori dal coro“, in W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1999, pp. VII-XXXV;
- Schiller F., *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*, Reclam, Stuttgart 1979; tr. di A. Negri, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo. Callia o della bellezza*, Armando Editore, Roma 1976;
- Schivelbusch W., *Intellektuellendämmerung. Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanziger Jahren*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985;
- Schmidt A., “Nachwort des Herausgebers. Die philosophischen Frühschriften. Grundzüge der Entwicklung des Horkheimerschen Denkens von der Dissertation bis zur 'Dämmerung'“, in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften, II, Philosophische Frühschriften 1922-1932*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 453-468;
- , “Nachwort des Herausgebers. Horkheimer als Philosophiehistoriker der Neuzeit“, in Horkheimer M., *Gesammelte Schriften, IX, Nachgelassene Schriften 1914-1931*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 481-493;
- , “[Husserls erkenntnistheoretische Fundierung der Wesensschau] Habilitations-Probevor-

- trag. Editorische Vorbemerkung”, in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften, XI, Nachgelassene Schriften 1914-1931*, Fischer, Frankfurt am Main 1987 pp. 80-81;
- , “Nachwort des Herausgebers. *Unter welchen Aspekten Horkheimer Lenins Streitschrift gegen den 'machistischen' Revisionismus beurteilt*”, in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften, XI, Nachgelassene Schriften 1914-1931*, Fischer, Frankfurt am Main 1987, pp. 418-425;
- Schnädelbach H., “Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno”, in L.v. Friedeburg, J. Habermas (Hrsg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, pp. 66-94;
- , *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991;
- Schneider C., “Eine Mésalliance mit Folgen. Adorno und die Psychoanalyse”, *Literatur*, n° 3, 2010, pp. 43-62;
- Scholem G., *Walter Benjamin. Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975; tr. it di E. Castellani, C.A. Bonadies, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano 1992;
- Schönberg A., “Stil und Gedanke. Aufsätze zur Musik”, *Gesammelte Schriften, I*, Fischer, Frankfurt am Main 1976;
- Schulze H., *Weimar. Deutschland 1917-1933*, Siedler, Berlin 1982; tr. it di A. Roveri, *La Repubblica di Weimar. La Germania dal 1917 al 1933*, Il Mulino, Bologna 1993;
- Schumann F., “Zur Psychologie der Zeitanschauung”, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, n° 17, 1898, pp. 105-148;
- Schütte W., (Hrsg.), *Adorno in Frankfurt. Ein Kaleidoskop mit Texten und Bildern*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003;
- Schwarz M., “Er redet leicht, schreibt schwer”, *Zeithistorische Forschungen*, n° 8, 2011, pp. 286-294;
- , “Adorno über Webern (1951)”, *Musik & Ästhetik*, n° 74, 2015, pp. 5-20;
- Scivoletto A., “Presentazione”, in M. Weber, *Scienza come vocazione e altri testi di etica e scienza sociale* (a cura di P.L. Di Giorgi), Franco Angeli, Milano 1996, pp. 5-25;
- Sieg U., *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994;
- Simmel G., *Goethe*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1913;
- Simonis A., *Gestalttheorie von Goethe bis Benjamin. Diskursgeschichte einer deutschen Denkfigur*, Böhlau Verlag, Köln 2001;
- Sokolowski R., *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge

- 2000; tr. it di L.M. Agostinelli, *Introduzione alla fenomenologia*, Ed. U. d. Santa Croce, Roma 2002;
- Sommer M., *Husserl und der frühe Positivismus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1985;
- Stahl J., *Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno*, Lang, Frankfurt am Main 1991;
- Steinart H., *Adorno in Wien. Über die (Un)-Möglichkeit von Kunst, Kultur und Befreiung*, Fischer, Frankfurt am Main 1993;
- Stern W., *Psychologie der Veränderungsauffassung*, Preuss & Junger, Breslau 1898;
- , “Besprechung: H. Cornelius, 'Psychologie der Erfahrungswissenschaft'”, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, n° 22, 1900, pp. 131-135;
- Stumpf C., *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Hirzel, Leipzig 1873;
- , *Tonpsychologie, I*, Hirzel, Leipzig 1883;
- , *Tonpsychologie, II*, Hirzel, Leipzig 1890;
- , “Psychologie und Erkenntnistheorie”, *Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Verl. d. Akad., München 1892; tr. it. di V. Fano, “Psicologia e teoria della conoscenza”, in C. Stumpf, *Psicologia e metafisica. Sull'analiticità dell'esperienza interna* (a cura di V. Fano), Ponte alle Grazie, Firenze 1992, pp. 103-135;
- , *Zur Einteilung der Wissenschaften*, Reimer, Berlin 1907;
- , *Erkenntnislehre, I*, Barth, Leipzig 1939;
- Stürmer M., *Das ruhelose Reich. Deutschland 1866-1918*, Siedler, Berlin 1983; tr. it di D. Conte; *L'impero inquieto. La Germania dal 1866 al 1918*, Il Mulino, Bologna 1986;
- Szazs T.S., “Prefazione”, in E. Mach, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 7-23 [trad. it.];
- Tavani E., *L'immagine e la mimesis. Arte, tecnica, estetica in Theodor W. Adorno*, ETS, Pisa 2012;
- Testa I., “La Metacritica di Adorno nella costellazione contemporanea. Epistemologia dialettica e post-empirismo”, in Lanzillo M.L., Rodeschini S. (a cura di), *Percorsi della dialettica nel Novecento. Da Lukács alla cibernetica*, Carocci, Roma 2011, pp. 93-124;
- Tiedemann R., “Editorisches Nachwort”, in T.W. Adorno, “Kants 'Kritik der reinen Vernunft'”, *Nachgelassene Schriften, IV, Vorlesungen [IV]*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, pp. 417-425;
- , “Editorische Nachbemerkung”, in T.W. Adorno, *Gesammelte Schriften, I, Gesammelte Schriften, I, Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, pp. 381-

Toccafondi F., *Il tutto e le parti. La Gestaltpsychologie tra filosofia e ricerca sperimentale, 1912-1922*, Franco Angeli, Milano 2000;

– , “Dopo la *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Un'altra fenomenologia nel periodo di Weimar”, *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*, n° 12, 2012, pp. 208-224;

Vaihinger D., *Auszug aus der Wirklichkeit. Eine Geschichte der Derealisation vom positivistischen Idealismus bis zur virtuellen Realität*, Fink, München 2000;

Vanzago L., *Breve storia dell'anima*, Il Mulino, Bologna 2009;

Vegetti M., *'Un paradigma in cielo'. Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009;

Vidoni F., *Dialettiche nel pensiero contemporaneo da Fichte a Gadamer*, Canova, Treviso 1996;

Vogt S., *Nationaler Sozialismus und Soziale Demokratie. Die Sozialdemokratische Junge Rechte 1918-1945*, Dietz, Bonn 2006;

Vollmer G., *Evolutionäre Erkenntnistheorie: angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Hirzel, Stuttgart 2002, tr. it di R. Perrotta, *Teoria evolutiva della conoscenza. Le strutture innate della conoscenza in biologia, psicologia, linguistica, filosofia ed epistemologia*, IPOC, Milano 2012;

Weber M., *Wissenschaft als Beruf*, Duncker & Humblot, Berlin 1975; tr. it. di P. Volonté, *La scienza come professione*, Bompiani, Milano 2008;

Wehler H.-U., *Das deutsche Kaiserreich*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973; tr. it di F. Vianello, *L'impero guglielmino 1871-1918*, De Donato, Bari 1981;

Welleck A., “Deutsche Psychologie und Nationalsozialismus”, *Psychologie und Praxis. Zeitschrift für Arbeits- und Organisationspsychologie*, IV, Hogrefe, Köln, 1960;

Wertheimer M., “Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt. [II]”, *Psychologische Forschung*, n° 4, 1923, pp. 301-350;

Wiggershaus R., *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, Dtv, München 1989; tr. it di P. Amari, E. Grillo, *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo, significato politico*, Bollati Boringhieri, Torino 1992;

– , *Theodor W. Adorno*, Beck, München 2006;

– , *Max Horkheimer. Unternehmer in Sachen 'Kritische Theorie'*, Fischer, Frankfurt am Main 2013;

Wolff E., “From phenomenology to critical theory. The genesis of Adorno's critical theory

- from his reading of Husserl”, *Philosophy Social Criticism*, XXXII, n° 5, 2006, pp. 555-572;
- Wolfradt U., Billmann-Mahecha E., Stock A. (Hrsg.), *Deutschsprachige Psychologinnen und Psychologen 1933-1945. Ein Personenlexikon, ergänzt um einen Text von Erich Stein*, Springer, Würzburg 2015;
- Wrobel H., “Die Anfechtung der Rassenmischehe. Diskriminierung und Entrechtung der Juden in den Jahren 1933 bis 1935”, *Kritische Justiz*, n° 4, 1983, pp. 349-374;
- Zeller E., *Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie. Ein akademischer Vortrag*, Groos, Heidelberg 1862;
- , “Ueber die Messung der psychischen Vorgänge”, *Abhandlungen der philosophisch-historischen Classe der preussischen Akademie der Wissenschaften*, Verl. d. Akad., Berlin 1881, pp. 295-305;
- Zweig S., *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Artemis & Winkler, Düsseldorf 2002; tr. it. di S. Montis, *Il mondo di ieri. Ricordi di un europeo*, Newton, Roma 2012.